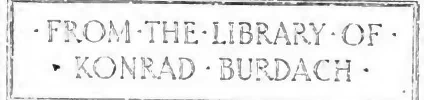
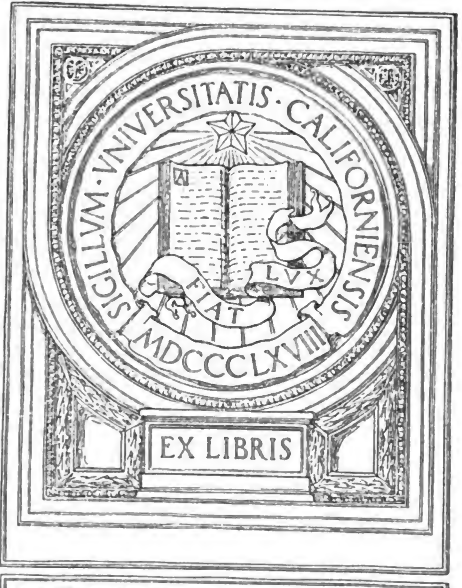
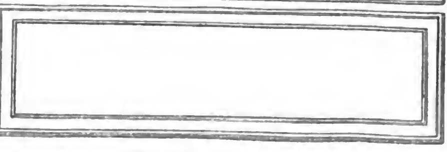
BENEDICT VON SPINOZA'S SAMMTLICHE PHILOSOPHISCHE WERKE ERSTER...




·FROM·THE·LIBRARY·OF·
·KONRAD·BURDACH·


SIGILLVM·VNIVERSITATIS·CALIFORNIENSIS
FIAT LVX
MDCCCLXVIII
EX LIBRIS



Benedict von Spinoza's
sämmtliche
philosophische Werke.

Uebersetzt

von

J. H. von Kirchmann und Prof. Schaarschmidt.

Erster Band.



BERLIN 1868.

Verlag von L. Heimann.

91. Wilhelm-Strasse 91.

Benedict von Spinoza's

Ethik.

Uebersetzt, erläutert

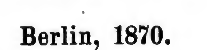
und

mit einer Lebensbeschreibung Spinoza's versehen

von

J. H. v. Kirchmann.

Zweite Auflage.



Berlin, 1870.

Verlag von L. Heimann.

Wilhelms-Strasse No. 91.

Vorwort des Uebersetzers.

Spinoza's Ethik bietet dem Uebersetzer mehr Schwierigkeiten, als irgend ein anderes philosophisches Werk alter oder neuer Zeit. Zunächst sind es die Grundbegriffe seiner Philosophie, welche dem Vorstellen und selbst der Sprache der heutigen Zeit so fern liegen, dass die entsprechenden Worte dafür in letzterer kaum gefunden werden können. Sodann besteht bei Spinoza selbst vielfach ein Schwanken in der Schärfe seiner Begriffe und ein Wechsel in ihrer Bezeichnung, welcher die Deutlichkeit der Uebersetzung ausserordentlich erschwert und leicht den Leser glauben lassen kann, dass der Fehler nur an dem Uebersetzer liege. Ferner gebraucht Spinoza viele lateinische Worte in einem von dem gewöhnlichen völlig abweichendem Sinne, und der Uebersetzer kommt in Zweifel, ob er auch im Deutschen dem folgen oder das passendere Wort wählen soll. Endlich ist die geometrische Beweisführung, deren sich Spinoza im Geiste seiner Zeit bedient und auf die er grossen Werth legt, weit entfernt, die Klarheit des Gedankenganges zu erhöhen, vielmehr ein Hinderniss für die natürliche und bündige Weise des Ausdrucks und damit eine neue Erschwerung des Verständnisses.

Der Uebersetzer ist deshalb fortwährend der Versuchung ausgesetzt, diese Mängel, die zum Theil nur in der Form liegen, bei der Uebertragung zu mildern, Undeutlichkeiten durch deutlichere Fassung zu klären, und die schwerfällige Breite der Beweise zu kürzen. Unzweifelhaft würde die Uebersetzung weit lesbarer und verständlicher geworden sein, wenn der Unterzeichnete dieser Versuchung nachgegeben hätte; allein eine reifliche Erwägung liess ihn ein solches Vorgehen für unzulässig erachten.

Eine gute Uebersetzung muss nicht bloss das Gute, sondern auch das Mangelhafte des Originals möglichst getreu wiedergeben, insbesondere gilt dies für ein Werk von so hoher Bedeutung, wie Spinoza's Ethik. Spinoza hat die Hälfte seines Lebens daran gearbeitet, und selbst,

nachdem sie vollendet war, die letzten zehn Jahre seines Lebens an ihr gebessert. Unter solchen Umständen ist kein Uebersetzer berechtigt, seine eigene bessernde Hand an das Werk zu legen, vielmehr ist seine erste Pflicht, dem Werke bei der Uebertragung in das Deutsche seine volle Eigenthümlichkeit im guten wie im schlimmen Sinne zu erhalten, so weit es der Geist der deutschen Sprache überhaupt gestattet.

Sollte dies richtig sein, so wird der Leser schon die Lücken und Breiten und Unklarheiten mit in den Kauf nehmen müssen, welche er an der Uebersetzung leicht bemerken wird, und der Unterzeichnete hat hierfür keine andere Entschuldigung, als dass er auch hierin nur dem Originale hat nachfolgen müssen. Aus diesem Grunde hat von den früheren Uebersetzungen der Ethik wenig Gebrauch gemacht werden können. Weit schwerer war indess die Aufgabe, die Dunkelheit des Spinoza bei der Uebertragung nicht noch zu vergrössern, ja in das Unverständliche und Sinnlose zu verkehren. In wie weit dies dem Unterzeichneten besser wie seinen Vorgängern gelungen ist, muss dem Urtheile der Kenner anheim gestellt bleiben.

Der Uebersetzung ist der lateinische Text nach der Recension von Bruder zu Grunde gelegt worden, welcher als der correcteste gelten kann. Nur bei der Interpunktion ist manches geändert worden, da eine dem Sinn entsprechende Interpunktion für das Verständniss wichtiger ist, als man gewöhnlich meint. Die Vorrede von Jellis und Meyer, welche sich in der ersten Ausgabe der *Opera posthuma* befindet, ist nicht mit übersetzt worden, da sie für die Entstehung oder das Verständniss der Ethik ohne Werth ist und sich lediglich damit beschäftigt, die Uebereinstimmung der Ethik mit der Lehre der Bibel nachzuweisen.

Leser, welche nicht bereits genau mit den Gedanken und der Ausdrucksweise Spinoza's vertraut sind, also gerade die Leser, für welche diese Uebersetzung zunächst bestimmt ist, werden trotz aller auf sie verwendeten Sorgfalt, unzweifelhaft an den meisten Sätzen Anstoss nehmen und über das schwierige Verständniss sich beklagen. Diesen Lesern wird gerathen, zunächst sich dadurch nicht abschrecken zu lassen, auch nicht gleich

nach den Erläuterungen zu greifen, sondern in dem Studium des Werkes selbst beharrlich fortzufahren und zu versuchen, sich mit dem Autor unmittelbar zu verständigen. Es ist dies jedenfalls der richtigste, wenn auch nicht der bequemste Weg, das Verständniss des Werkes zu gewinnen. Je vertrauter sie mit den Gedanken des Autors auf diesem Wege geworden sind, desto nützlicher wird sich dann die spätere Benutzung der Erläuterungen erweisen, welche ihren Zweck nur erfüllen können, wenn der Leser mit dem Inhalte des ganzen Werkes bereits bekannt ist; erst dann werden sie die Klarheit der Auffassung erhöhen, die weit reichenden Beziehungen darlegen und so den Inhalt zum vollen Eigenthum des Lesers erheben können.

Eine andere Frage ist, ob ein Leser im Jahre 1868 sich von der Lehre Spinoza's befriedigt oder mindestens überzeugt erklären wird. Diese Frage gehört indess nicht hierher; hier war nur die Aufgabe, dem Leser die Möglichkeit zu gewähren, diesem grossen Geiste unmittelbar in seinem Hauptwerke nahe zu treten und so gleichsam aus eigener Wahrnehmung ein Urtheil über ihn zu fällen. Jeder einsichtige Leser wird dabei die Grösse der Grundgedanken Spinoza's von der mangelhaften Form ihrer Darstellung zu trennen wissen; in jenen war Spinoza seiner Zeit weit vorausgeschritten, und es mussten mehr als hundert Jahre verfliessen, ehe die Naturwissenschaft und die Philosophie aus dem Anfange des neunzehnten Jahrhunderts bemerkten, dass ihre Fundamente zum grossen Theile bereits von Spinoza gelegt worden waren.

Aber auch abgesehen von dem Inhalte wird das Studium der Ethik Spinoza's eine vortreffliche Schule für die Ausbildung des philosophischen Denkens nach allen Richtungen sein und man kann sicher annehmen, dass jeder, der das volle Verständniss dieses Werkes zu erreichen vermocht hat, vor keinem andern philosophischen Buche mehr zurückzuschrecken braucht.

Zur ersten Orientirung des Lesers kann die Einleitung dienen, welche im I. Bande dieser Sammlung als *Lehre vom Wissen* vorausgeschickt worden ist.

Berlin, im September 1868.

v. Kirchmann.

Vorwort zur zweiten Auflage.

Die hier gebotene Uebersetzung von Spinoza's Ethik hat so grossen Beifall gefunden, dass schon innerhalb eines Jahres trotz der starken ersten Auflage eine neue nöthig geworden ist. Da dem Unterzeichneten keine wissenschaftlichen Beurtheilungen dieser Uebersetzung bis jetzt zu Gesicht gekommen sind, so hat er keinen Anlass gehabt, an derselben etwas zu ändern und deshalb ist diese zweite Auflage ein genauer, nur in den Druckfehlern berichtigter Abdruck der ersten.

Berlin, im November 1869.

v. Kirchmann.

Erklärung der Abkürzungen.

D.	bedeutet:	Definition.
E.	„	Erläuterung.
A.	„	Axiom.
L.	„	Lehrsatz.
Z.	„	Zusatz.
Ln.	„	Lehnsatz.
H.	„	Heischesatz.
S.	„	Satz.
Erkl.	„	Erklärung.

Die Ziffern in Klammern am Schluss einzelner Sätze beziehen sich auf die Erläuterungen des Herausgebers, welche in zwei besonderen Heften nachfolgen und unter denselben Nummern dort aufgeführt sind.

Die in Parenthesen befindlichen Buchstaben und Ziffern beziehen sich auf die betreffenden Lehrsätze, Definitionen u. s. w. des Werkes selbst.

Spinoza's Leben und Schriften.

Baruch oder Benedict von Spinoza wurde am 24. November 1632 in Amsterdam geboren, während der dreissigjährige Krieg in Deutschland wüthete. Seine Familie war mit anderen jüdischen Familien aus Spanien und Portugal im Anfang des Jahrhunderts nach den Niederlanden ausgewandert, um dem Druck der Inquisition zu entgehen. Sein Vater war angesehen, nicht unbemittelt und von gesundem Verstande; er liess seinem Sohne eine freie Erziehung geben; indess beschränkte sich der Unterricht in der jüdischen Schule ausschliesslich auf Religion und Cultus. Spinoza's Lehrer, Morteira, preist den Scharfsinn und die ausgebreiteten Kenntnisse seines Schülers, und schon in seinem fünfzehnten Jahre galt Spinoza als ein ausgezeichneter Talmudist.

Spinoza war zu dem Studium der Theologie bestimmt. Die Anfangsgründe des Lateinischen lernte er bei einem Deutschen; in den klassischen Sprachen vervollkommnete er sich später bei einem Arzt, Namens van dem Ende, der öffentlichen Unterricht gab. Während seiner Studien verliebte sich Spinoza in die Tochter seines Lehrers; ein Nebenbuhler stach ihn aber durch einen reichen Perlenschmuck aus. Die Spuren dieser unglücklichen Liebe sind noch in der Ethik des Spinoza zu erkennen; vielleicht war sie auch der Anlass, dass Spinoza sich nie verheirathete.

Spinoza äusserte schon als Jüngling sehr freie Ansichten über Religion und in Folge von Denunciationen kam die Sache bei den Richtern der Synagoge zur Sprache. Da Spinoza zu keinem Wiederruf zu bewegen war, ward über ihn in seinem 23. Jahre der grosse Bann ausgesprochen

und er aus der jüdischen Synagoge ausgestossen. Spinoza nahm dies ziemlich ruhig hin und schloss sich in Folge dessen auch keiner christlichen Confession an. Er fand zunächst Zuflucht in dem Hause seines Lehrers van dem Ende. Er erlernte das Schleifen optischer Gläser und erwarb sich damit seinen Unterhalt. 1660 begab sich Spinoza nach Rhynsburg und überliess sich dort ganz den philosophischen Studien. Die Philosophie des Cartesius stand damals in der Blüthe; Spinoza studirte sie mit Eifer, gab auch einem jungen Manne darin Unterricht und daraus ging sein erstes Werk hervor unter dem Titel: »Die Grundsätze der Philosophie des Descartes, geometrisch bewiesen von B. v. Spinoza mit einem Anhange metaphysischer Untersuchungen.« Obgleich es nur eine Darstellung der Philosophie des Descartes sein soll, so leuchten doch die eigenen Auffassungen des Spinoza schon hindurch; das Werk ist deshalb als Quelle nur mit Vorsicht zu gebrauchen. Diese Schrift hatte nicht den Erfolg, den Spinoza erwartet hatte; auch hatte er in dieser Zeit viel mit äusseren Mühseligkeiten und Unruhen zu kämpfen. 1664 zog Spinoza nach Voorburg, eine Meile vom Haag und 1670 zog er auf Zureden seiner Freunde ganz nach dem Haag. Hier wohnte Spinoza anfangs bei der Wittwe van Velden in grosser Eingezogenheit; er sass auf seinem Zimmer, arbeitete und brachte oft zwei bis drei Tage zu, ohne jemand zu sehen. Später miethete er sich der Ersparniss wegen eine billigere Wohnung bei dem Maler van der Spyk, bei dem er bis zu seinem Lebensende blieb.

Zwischen 1665 bis 1670 verfasste Spinoza seine zweite Schritt, den »Tractatus theologico-politicus«, in welchem zuerst die Grundgedanken des späteren Rationalismus über die Bedeutung der Bibel ausgesprochen sind. Die Bibel stellt nach Spinoza nur Sittengesetze auf; sie zielt auf Gehorsam aber nicht auf Erkenntniss der Wahrheit.

Diese Schrift erregte grosses Aufsehen und erweckte dem Spinoza eine Menge Feinde. Es entspann sich eine heftige literarische Fehde und Spinoza gerieth selbst persönlich dadurch in Gefahren. Dies bestimmte ihn, von jeder weiteren Veröffentlichung seiner späteren Schriften abzusehen.

Zu diesen gehört zunächst der Tractatus politicus, der unvollendet blieb; dann der Tractatus de Deo et homine (nicht lange vor 1661 verfasst), in welchem bereits die Grundzüge seiner Ethik niedergelegt sind; ferner um 1662 der Tractatus de intellectus emendatione, der unvollendet blieb; endlich verfasste er von 1662 bis 1665 sein Hauptwerk, die Ethik, welche er indess bis zu seinem Tode fortwährend überarbeitet zu haben scheint. Das Manuscript theilte Spinoza seinen Freunden hier und da mit; allein der Druck dieser Werke ist auf die ausdrückliche Anordnung Spinoza's erst nach seinem Tode erfolgt. Spinoza hatte verboten, ihn als Autor zu nennen; deshalb ist der Verfasser nur mit den Anfangsbuchstaben bezeichnet.

Spinoza war von mittlerer Statur und dunkler Hautfarbe. Seine Züge waren regelmässig; lange schwarze Augenbraunen und schwarze Haare liessen seine jüdische Abstammung erkennen. Spinoza lebte ausserordentlich mässig, seine Mahlzeit für den ganzen Tag bestand oft nur in Milch- oder Hafergrützsuppe; er trank selten Wein; lehnte Einladungen ab; war in seiner Kleidung eben so einfach aber sauber und in seinen Geldangelegenheiten höchst pünktlich und ordentlich. Bisweilen rauchte er, und wenn er sich ein Vergnügen machen wollte, fing er Fliegen, warf sie in ein Spinnenetz und lachte laut über den Kampf der Fliege mit der Spinne. Er war dabei gesprächig, leutselig und unterhielt sich vorm Schlafengehen gern mit seinen Wirthsleuten. Bei seines Vaters Tode nahm er sich nur ein Bett aus der Erbschaft und liess das übrige seinen Schwestern. Sein Freund Simon de Vries wollte ihm einmal 2000 Gulden schenken, allein Spinoza lehnte es ab mit den Worten: die Natur ist mit Wenigem zufrieden, und wenn sie es ist, bin ich es auch. Das ihm von Vries in dessen Testament ausgesetzte Jahrgeld von 500 Gulden reduzirte Spinoza selbst auf 300 Gulden, die er bis an sein Lebensende bezogen hat.

Zu seinen Freunden gehörte der Arzt Ludwig Meyer aus Amsterdam und Heinrich Oldenburg aus Bremen, Resident des niedersächsischen Kreises bei Cromwell in London. Spinoza stand mit beiden, sowie mit anderen bedeutenden Männern in lebhaftem Briefwechsel, und eine Anzahl dieser Briefe hat Meyer nach Spinoza's Tode, freilich stark verstümmelt, herausgegeben. Obgleich darin

meist über Spinoza's Philosophie verhandelt wird, so bieten sie doch nicht die Aufklärung, welche man von ihnen erwarten sollte; Spinoza beschränkte sich meist auf Wiederholung der in seiner Ethik aufgestellten Sätze und zeigt sich für die von Anderen beklagte Dunkelheit derselben wenig empfänglich.

Im Februar 1673 bot ihm der Kurfürst von der Pfalz die Professur der Philosophie in Heidelberg an. Der Kurfürst kannte die Schriften des Spinoza und erklärte ihm nur: dass er erwarte, Spinoza werde die Freiheit zu philosophiren nicht zum Umsturz der öffentlich feststehenden Religion missbrauchen. Spinoza lehnte indess dies Anerbieten ab, indem er offen aussprach: »Weil ich nie Willens war, öffentlich zu lehren, so kann ich diese Gelegenheit nicht ergreifen. Erstlich bedenke ich, dass ich in der Fortbildung der Philosophie zurücktrete, wenn ich dem Unterricht der Jugend obliege; sodann, dass ich nicht weiss, innerhalb welcher Grenzen jene Freiheit gehalten werden müsse, damit ich die Religion nicht umstürze.«

Spinoza hatte eine schwache Constitution; er litt seit Jahren an der Auszehrung und nur eine strenge Diät hatte ihn geistig frisch und kräftig erhalten können. Aus seinem Briefe vom 15. Juli 1676 (No. 72) ersieht man, dass er noch damals, 8 Monate vor seinem Tode, den lebendigsten Antheil an Wissenschaft und Philosophie nahm. Sein Tod erfolgte unerwartet und ohne Schmerzen am 21. Februar 1677. Spinoza hatte noch am Morgen mit seinen Wirthsleuten gesprochen und seinen Freund Meyer rufen lassen, in dessen Beisein er verschied. Noch in seinem Todesjahr erschien seine Ethik mit den oben genannten Traktaten; sie sind das erhabenste Denkmal, was seine Freunde ihm setzen konnten.

Seine Werke wurden nach seinem Tode viel in Holland und Frankreich aufgelegt, auch ins Holländische und Französische übersetzt. Später mit Ende des 17. Jahrhunderts trat das Interesse an seiner Philosophie zurück; in Deutschland wurde sie von der Leibnitz-Wolf'schen Philosophie verdrängt, und selbst Kant und Fichte zeigen sich von Spinoza nicht beeinflusst. In Frankreich und England liess die vorwiegende empirische Richtung die Philosophie Spinoza's nicht aufkommen. Erst durch

Lessing und Jacobi wurde in Deutschland das Andenken an Spinoza wieder wach gerufen und erst 120 Jahre nach Spinoza's Tode nahmen Schelling und Hegel seine Grundgedanken wieder auf und erbauten darauf das System des absoluten Idealismus. Hegel kann deshalb ohne das Studium des Spinoza nicht wohl verstanden werden. Seitdem ist die Philosophie Spinoza's in Deutschland wieder zu hohem Ansehen gekommen, und die erklärenden, kritisirenden, lobenden und tadelnden Schriften über Spinoza bilden ein langes Verzeichniss, was in Ueberweg's Geschichte der Philosophie nachgesehen werden kann.

Gesammtausgaben seiner Werke sind erschienen von Paulus, Jena 1802 und 1803; von Gfrörer, Stuttgart 1830; von Bruder, Leipzig 1843. Eine vollständige deutsche Uebersetzung der Werke Spinoza's hat geliefert Ewald, Gera 1791—1793 und Berthold Auerbach, Stuttgart 1841. Die Ethik allein ist übersetzt von Wolff, 1744 und von Schmitt, Berlin 1811.

Benedict von Spinoza's

Ethik

auf geometrische Weise begründet

in

fünf Theilen, welche handeln:

I. Von Gott.

II. Von der Natur und dem Ursprung der Seele.

III. Von dem Ursprung und der Natur der Affekte.

IV. Von der menschlichen Knechtschaft oder von den Kräften der Affekte.

V. Von der Macht des Verstandes oder von der menschlichen Freiheit.

Erster Theil.[1])

Von Gott.

D. 1. Unter Ursache seiner verstehe ich das, dessen Wesen die Existenz einschliesst, oder das, dessen Natur nur als existirend vorgestellt werden kann. [2])

D. 2. Derjenige Gegenstand heisst in seiner Art endlich, welcher durch einen andern derselben Natur begrenzt werden kann. So heisst z. B. ein Körper endlich, weil man einen anderen, immer noch grösseren, sich vorstellt. So wird ein Gedanke durch einen anderen Gedanken begrenzt. Aber ein Körper wird nicht durch einen Gedanken und ein Gedanke nicht durch einen Körper begrenzt. [3])

D. 3. Unter Substanz verstehe ich das, was in sich ist und durch sich vorgestellt wird, d. h. das, dessen Vorstellung nicht der Vorstellung eines anderen Gegenstandes bedarf, von welcher sie gebildet werden muss. [4])

D. 4. Unter Attribut verstehe ich das, was der Verstand von der Substanz als das erfasst, was ihr Wesen ausmacht. [5])

D. 5. Unter Zustand verstehe ich die Erregungen der Substanz, oder das, was in einem andern ist, durch das es auch vorgestellt wird. [6])

D. 6. Unter Gott verstehe ich das unbedingt unendliche Wesen, d. h. die Substanz, welche aus unendlich vielen Attributen besteht, von denen jedes eine ewige und unendliche Wesenheit ausdrückt. [7])

E. Ich sage: unbedingt unendlich, nicht aber in seiner Art unendlich. Denn was nur in seiner Art unendlich ist, von dem können unendlich viele Attribute

verneint werden; was aber unbedingt unendlich ist, zu dessen Wesen gehört alles, was eine Wesenheit ausdrückt und keine Verneinung enthält.

D. 7. Derjenige Gegenstand heisst frei, der aus der blossen Nothwendigkeit seiner Natur existirt und von sich allein zum Handeln bestimmt wird; nothwendig aber oder vielmehr gezwungen, der von einem andern bestimmt wird zum Existiren und zum Wirken in fester und bestimmter Weise. [8])

D. 8. Unter Ewigkeit verstehe ich die Existenz selbst, so weit sie aufgefasst wird, als nothwendig folgend aus der blossen Definition des ewigen Gegenstandes.

E. Denn eine solche Existenz wird, wie die ewige Wahrheit und wie das Wesen des Gegenstandes aufgefasst; sie kann deshalb durch die Dauer oder die Zeit nicht erklärt werden, wenn man sich auch die Dauer als des Anfangs und des Endes entbehrend vorstellt. [9])

A. 1. Alles, was ist, ist in sich oder in einem anderen. [10])

A. 2. Das, was durch ein anderes nicht aufgefasst werden kann, muss durch sich selbst aufgefasst werden.[11])

A. 3. Aus einer gegebenen bestimmten Ursache folgt nothwendig eine Wirkung, und umgekehrt wenn keine bestimmte Ursache gegeben ist, so ist es unmöglich, dass eine Wirkung folge. [12])

A. 4. Die Kenntniss der Wirkung hängt von der Ursache ab und schliesst sie ein. [13])

A. 5. Gegenstände, die nichts mit einander gemein haben, können auch durch sich gegenseitig nicht erkannt werden, oder die Vorstellung des einen schliesst nicht die Vorstellung des anderen ein. [14])

A. 6. Eine wahre Vorstellung muss mit ihrem Vorgestellten übereinstimmen. [15])

A. 7. Alles, was als nicht existirend vorgestellt werden kann, dessen Wesen schliesst nicht die Existenz ein. [16])

L. 1. *Die Substanz ist der Natur nach vor ihren Zuständen.* [17])

B. Dies erhellt aus D. 3. u. 5.

L. 2. *Zwei Substanzen, welche verschiedene Attribute haben, haben nichts unter sich gemein.* [18])

B. Auch dies erhellt aus D. 3; denn jede muss in sich sein und durch sich aufgefasst werden oder die Vorstellung der einen schliesst nicht die Vorstellung der anderen ein.

L. 3. *Gegenstände, die nichts unter sich gemein haben, können der eine nicht die Ursache des anderen sein.* **19)**

B. Wenn sie nichts unter sich gemein haben, so können sie auch nicht einer durch den andern erkannt werden (A. 5), folglich kann der eine nicht die Ursache des anderen sein (A. 4).

L. 4. *Zwei oder mehr verschiedene Dinge unterscheiden sich entweder durch den Unterschied der Attribute der Substanzen, oder durch den Unterschied ihrer Zustände.* **20)**

B. Alles was ist, ist in sich oder in einem anderen (A. 1), d. h. ausser der Erkenntniss giebt es nichts, als Substanzen und Zustände dieser (D. 3 u. 5). Es giebt deshalb ausser der Erkenntniss nichts, wodurch mehrere Dinge sich unterscheiden können, als die Substanzen oder was dasselbe ist (Art. 4), als die Attribute und die Zustände der Substanzen.

L. 5. *In der Natur kann es nicht zwei oder mehr Substanzen von derselben Natur oder von demselben Attribute geben.* **21)**

B. Gäbe es deren mehrere verschiedene, so müssten sie sich entweder durch den Unterschied der Attribute oder den der Zustände unterscheiden (L. 4). Wäre es nur durch den Unterschied der Attribute, so wäre damit zugestanden, dass es nur eine Substanz von demselben Attribut geben könne. Wäre es aber durch den Unterschied der Zustände, so ist doch die Substanz von Natur vor ihren Zuständen (L. 1); lässt man also diese Zustände bei Seite und betrachtet die Substanzen in sich, d. h. wahrhaft (D. 3 u. 6), so kann man nicht vorstellen, dass sich die eine von der andern unterscheidet, d. h. es kann nicht mehrere Substanzen geben, sondern nur eine (L. 4).

L. 6. *Eine Substanz kann nicht von einer anderen Substanz hervorgebracht werden.* **22)**

B. Es kann in der Natur nicht zwei Substanzen mit demselben Attribut geben (L. 5), d. h. (L. 2) welche etwas mit einander gemein haben. Deshalb kann die eine nicht die Ursache der andern sein (L. 3), oder eine kann nicht von der anderen hervorgebracht werden.

Z. Daraus ergiebt sich, dass eine Substanz nicht von etwas Anderem hervorgebracht werden kann. Denn ausser Substanzen und deren Zuständen giebt es in der Natur nichts, wie aus A. 1 u. D. 3 u. 5 erhellt. Aber von einer Substanz kann sie nicht hervorgebracht werden (L. 5); also kann eine Substanz von etwas Anderem unbedingt nicht hervorgebracht werden.

Ein anderer Beweis. Es lässt sich dies noch leichter aus dem Widersinnigen des Gegentheils erweisen. Denn wenn eine Substanz von etwas Anderem hervorgebracht werden könnte, so müsste ihre Erkenntniss von der Erkenntniss ihrer Ursache abhängig sein (A. 4); folglich wäre sie keine Substanz (D. 3).

L. 7. *Zur Natur der Substanz gehört das Existiren.* [23])

B. Die Substanz kann nicht von etwas Anderem hervorgebracht werden (L, 6), sie wird deshalb die Ursache von sich sein; d. h. ihr Wesen enthält nothwendig die Existenz (D. 1), oder die Existenz gehört zu ihrer Natur.

L. 8. *Jede Substanz ist nothwendig unendlich.* [24])

B. Die Substanz mit einem Attribut existirt nur in der Einzahl (L. 5), und zu ihrer Natur gehört das Existiren (L. 7). Es gehört deshalb zu ihrer Natur, dass sie nothwendig als endliche oder als unendliche existirt. Aber das erste ist unmöglich, denn dann müsste sie durch eine andere Substanz derselben Natur begrenzt werden (D. 2), die ebenfalls nothwendig existiren müsste (L. 7), mithin gäbe es zwei Substanzen desselben Attributs, was widersinnig ist (L. 5). Die Substanz existirt daher als unendlich.

E. 1. Da das Endlich-Sein in Wahrheit eine theilweise Verneinung ist und das Unendliche die unbeschränkte Bejahung der Existenz irgend einer Natur ist, so folgt aus dem blossen Lehrsatz 7, dass jede Substanz unendlich sein muss.

E. 2. Ich zweifle nicht, dass es Allen, welche über die Dinge verworren urtheilen und nicht gewöhnt sind, die Dinge nach ihren ersten Gründen zu erforschen, schwer fallen wird, den Beweis des Lehrsatzes 7 zu fassen, weil sie nämlich nicht zwischen den Zuständen der Substanzen und diesen selbst unterscheiden und nicht wissen, wie die Dinge hervorgebracht werden. Daher kommt es, dass sie den Anfang, welchen sie bei den natürlichen Dingen sehen, den Substanzen andichten. Denn wer die wahren Ursachen der Dinge nicht kennt, vermischt alles und lässt ohne irgend ein Widerstreben seiner Seele sowohl Bäume, wie Menschen sprechen und die Menschen sich ebenso aus Steinen wie aus Saamen bilden und jede Gestalt in jede beliebige andere sich verwandeln. So legt auch der, welcher die göttliche Natur mit der menschlichen vermengt, Gott leicht menschliche Affekte bei; insbesondere so lange ihm unbekannt ist, wie die Affekte in der Seele hervorgebracht werden. Hätten dagegen die Menschen auf die Natur der Substanzen Acht, so würden sie nicht im geringsten an der Wahrheit des Lehrsatzes 7 zweifeln; ja er würde Allen als selbstverständlich gelten und zu den allgemeinen Begriffen gezählt werden. Denn dann würde man unter »Substanz« nur das verstehen, was in sich besteht und in sich aufgefasst wird, d. h. dessen Erkenntniss nicht der Erkenntniss eines anderen Gegenstandes bedarf; unter Zuständen aber das, was in einem anderen ist und deren Vorstellung von der Vorstellung des Gegenstandes, in dem sie sind, sich bildet. Deshalb kann man wahre Vorstellungen von Zuständen, die nicht existiren, haben, weil, wenn sie auch nicht wirklich ausserhalb des Verstandes existiren, ihr Wesen doch in einem Anderen so enthalten ist, dass sie durch dies Andere erfasst werden können. Aber die Wahrheit der Substanzen ist ausserhalb des Verstandes nur in ihnen selbst, weil sie durch sich vorgestellt werden. Wenn daher Jemand spräche, er habe die klare und deutliche, d. h. die wahre Vorstellung von einer Substanz, aber sei zweifelhaft, ob sie existire, so wäre dies wahrhaftig eben so, als wenn er sagte, er habe eine wahre Vorstellung, aber er zweifle doch, ob sie nicht eine falsche sei (wie jedem Aufmerksamen klar ist); oder wenn jemand behauptete, dass eine Substanz erzeugt werden könne, so

behauptete er zugleich, dass eine falsche Vorstellung zu einer wahren gemacht worden und ein Verkehrteres kann man sich nicht vorstellen. Man muss deshalb nothwendig zugestehen, dass die Existenz der Substanz ebenso, wie ihr Wesen eine ewige Wahrheit ist.

Man kann von hier aus auch in anderer Weise darlegen, dass es nur eine Substanz gleicher Natur geben kann, und ich halte es der Mühe werth, dies hier zu zeigen. Um dies ordnungsmässig zu thun, halte man fest 1) dass die wahre Definition jedes Gegenstandes nichts enthält noch ausspricht, als die Natur des definirten Gegenstandes. Daraus erhellt 2) dass keine Definition eine bestimmte Zahl des Einzelnen einschliesst oder ausdrückt, da sie eben nur die Natur des definirten Gegenstandes ausdrückt. So drückt z. B. die Definition des Dreiecks nur die einfache Natur des Dreiecks aus, aber keine bestimmte Zahl von Dreiecken. 3) Es ist festzuhalten, dass es von jedem existirenden Gegenstande nothwendig eine bestimmte Ursache geben muss, weshalb er existirt. 4) Endlich ist festzuhalten, dass die Ursache, weshalb ein Ding existirt, entweder in der Natur und Definition des existirenden Dinges enthalten sein muss (nämlich weil die Existenz zur Natur desselben gehört), oder dass es diese Ursache ausserhalb des Dinges geben muss.

Aus diesen Sätzen folgt, dass wenn eine bestimmte Zahl von Einzelnen in der Natur existirt, nothwendig eine Ursache da sein muss, weshalb gerade diese Zahl und nicht mehr oder weniger existiren. Wenn z. B. in der Natur zwanzig Menschen existiren (von denen ich des leichtern Verständnisses wegen annehme, dass sie zugleich existiren und keine anderen Menschen vorher in der Natur existirt haben), so genügt es nicht (um nämlich den Grund anzugeben, weshalb zwanzig Menschen existiren), als Ursache die menschliche Natur im Allgemeinen darzulegen, sondern es ist ausserdem nöthig, die Ursache aufzuweisen, weshalb gerade zwanzig oder nicht mehr oder weniger existiren; da es nothwendig für jeden eine Ursache geben muss, weshalb er existirt. Diese Ursache kann aber nicht in der allgemeinen menschlichen Natur enthalten sein (No. 2, 3), da die wahre Definition des Menschen die Zahl zwanzig nicht enthält. Es muss also

die Ursache, weshalb diese zwanzig existiren (No. 4) und folgeweise, weshalb jeder Einzelne existirt, nothwendig ausserhalb eines jeden bestehen. Daraus folgt unbedingt, dass Alles, von dessen Natur mehrere Einzelne existiren können, nothwendig eine äussere Ursache für seine Existenz haben muss. Da es aber zur Natur der Substanz, wie hier gezeigt wird, gehört, zu existiren, so muss ihre Definition die nothwendige Existenz einschliessen und folglich kann man aus ihrer blossen Definition ihre Existenz folgern. Aber aus ihrer Definition folgt nicht die Existenz von mehreren Substanzen (wie schon in No. 2 u. 3 oben gezeigt worden ist). Es folgt also aus ihr nothwendig, dass nur eine einzige Substanz derselben Natur existirt, wie behauptet worden. [25]

L. 9. *Je mehr Realität oder Sein eine jede Sache hat, um so mehr Attribute kommen ihr zu.* [26]

B. Dies erhellt aus D. 4.

L. 10. *Jedes Attribut einer Substanz muss durch sich aufgefasst werden.*

B. Denn das Attribut ist das, was der Verstand von der Substanz als das auffasst, was ihr Wesen ausmacht (D. 4), folglich muss es durch sich selbst aufgefasst werden (D. 3)

E. Hieraus erhellt, dass wenngleich zwei Attribute als wirklich verschieden aufgefasst werden, d. h. eines ohne die Hülfe des andern, man doch deshalb nicht schliessen kann, dass sie zwei Dinge oder zwei verschiedene Substanzen ausmachen. Denn es gehört zur Natur der Substanz, dass jedes ihrer Attribute durch sich aufgefasst wird; da ja alle Attribute, welche sie hat, immer zugleich in ihr gewesen sind und keines von dem andern hat hervorgebracht werden können, sondern jedes die Realität oder das Sein der Substanz ausdrückt. Es ist also durchaus nicht widersinnig, einer Substanz mehrere Attribute beizulegen; im Gegentheil ist nichts in der Natur einleuchtender, als dass jedes Wesen unter irgend einem Attribut aufgefasst werden muss, und dass, je mehr Realität oder Sein es hat, es desto mehr Attribute haben muss, welche sowohl die Nothwendigkeit oder Ewigkeit als die Unendlichkeit ausdrücken. Folglich ist

auch nichts einleuchtender, als dass ein unbedingt unendliches Wesen nothwendig als ein Wesen definirt werden muss (wie in D. 6 gezeigt worden), was aus unendlich vielen Attributen besteht, deren jedes eine gewisse und unendliche Wesenheit ausdrückt. Wenn man aber frägt, an welchem Zeichen man den Unterschied der Substanzen erkennen kann, so lese man die folgenden Lehrsätze, welche zeigen, dass in der Natur nur eine Substanz existirt und dass diese unbedingt unendlich ist. Deshalb würde man nach solchem Zeichen vergeblich suchen [27])

L. 11. *Gott, oder die Substanz, welche aus unendlich vielen Attributen besteht, von denen jedes eine ewige und unendliche Wesenheit ausdrückt, existirt nothwendig.*

B. Wer dieses bestreitet, der stelle sich vor, wenn es ihm möglich ist, Gott existire nicht. Also (A. 7) schliesst sein Wesen, seine Existenz nicht ein. Aber dies ist (L. 7) widersinnig. Also existirt Gott nothwendig. [28])

B. 2. Ein anderer Beweis. Jedem Gegenstande muss eine Ursache oder ein Grund zugetheilt werden, sowohl weshalb er existirt, als weshalb er nicht existirt. Wenn z. B. ein Dreieck da ist, so muss es einen Grund oder eine Ursache geben, weshalb es da ist; wenn es aber nicht da ist, so muss es auch einen Grund oder eine Ursache geben, welche sein Dasein verhindert oder welche sein Dasein aufhebt. Dieser Grund oder diese Ursache muss entweder in der Natur des Gegenstandes oder ausserhalb desselben enthalten sein. So zeigt z. B. die eigene Natur des Kreises den Grund, weshalb ein viereckiger Kreis nicht besteht, nämlich weil er einen Widerspruch enthält. So folgt die Existenz der Substanz aus der blossen Natur derselben, weil diese die Existenz einschliesst (L. 7). Aber der Grund für das Dasein oder Nicht-Dasein eines einzelnen Kreises oder Dreiecks ergiebt sich nicht aus ihrer Natur, sondern nur aus der Ordnung der ganzen körperlichen Natur. Denn aus ihr muss hervorgehen, dass dieses Dreieck jetzt nothwendig existirt, oder dass seine gegenwärtige Existenz unmöglich ist. Dies ist selbstverständlich. Hieraus folgt,

dass dasjenige entsprechend existirt, bei dem kein Grund oder Ursache besteht, welche sein Existiren hindert. Wenn es also keinen Grund oder Ursache giebt, welcher das Dasein Gottes hindert oder aufhebt, so folgt, dass er nothwendig da ist. Gäbe es einen solchen Grund oder Ursache, so müsste sie entweder in der eigenen Natur Gottes oder ausserhalb derselben bestehen, d. h. in einer anderen Substanz von anderer Natur. Denn wäre sie von derselben Natur, so wäre damit eingeräumt, dass es Gott gebe. Wäre die Substanz anderer Natur, so könnte sie mit Gott nichts gemein haben (L. 2), also auch sein Dasein weder setzen noch aufheben.

Da also ein Grund oder eine Ursache, welche die göttliche Existenz aufhöbe, es ausserhalb der göttlichen Natur nicht geben kann, so wird nothwendig in ihrer Natur selbst der Grund für ihre Nichtexistenz enthalten sein müssen, was mithin einen Widerspruch einschlösse. Es ist widersinnig, von dem unbedingt unendlichen und höchst vollkommenen Wesen dies zu behaupten. Also giebt es weder in Gott noch ausserhalb Gottes eine Ursache oder einen Grund, welcher seine Existenz aufhöbe; Gott existirt also nothwendig. [29])

B. 3. Ein anderer Beweis. Das Nicht-Existiren-Können ist ein Unvermögen und dagegen das Existiren-Können ein Vermögen (wie sich von selbst ergiebt). Wenn also das, was schon nothwendig existirt, nur endliche Wesen sind, so sind diese mächtiger, als das unbedingt unendliche Wesen, und dies ist widersinnig (wie sich von selbst ergiebt).

Es existirt mithin überhaupt gar nichts oder es existirt nothwendig auch ein unbedingt unendliches Wesen. Aber wir selbst existiren entweder in uns selbst oder in einem anderen, welches nothwendig existirt (A. 1 u. 7). Also existirt nothwendig ein unbedingt unendliches Wesen d. h. Gott (D. 6). [30])

E. In diesem letzten Beweise habe ich die Existenz Gottes von rückwärts auf gezeigt, damit der Beweis leichter gefasst werde, nicht aber deshalb, weil Gottes Existenz aus demselben Grunde nicht auch gerade zu sich ergäbe. Denn da das Existirenkönnen ein Vermögen ist, so folgt, dass je mehr Realität der Natur eines Gegenstandes zukommt, es um so mehr von sich selbst Kräfte hat, um

zu existiren; folglich muss ein unbedingt unendliches Wesen, oder Gott ein unbedingt unendliches Vermögen zu existiren von sich selbst haben und deshalb unbedingt existiren. Indess mag vielleicht Mancher die Kraft dieses Beweises nicht leicht fassen, weil er gewöhnt ist, nur die Gegenstände zu betrachten, welche von äusseren Ursachen abfliessen, und weil er darunter das, was schnell entsteht, d. h. was leicht existirt auch leicht vergehen sieht, und weil umgekehrt er die Gegenstände für schwieriger in ihrer Herstellung hält, d. h. nicht so leicht zur Existenz zu bringen, von welchen er annimmt, dass mehreres zu ihnen gehört. Um dergleichen Vorurtheile zu beseitigen, brauche ich hier nicht zu zeigen, in welchem Sinne der Satz: »Was schnell entsteht, vergeht schnell« wahr ist; auch nicht ob rücksichtlich der ganzen Natur Alles gleich leicht ist oder nicht; es genügt die Bemerkung, dass ich hier nicht von Gegenständen spreche, welche durch äussere Ursachen entstehen, sondern nur von den Substanzen, welche von keiner äusseren Ursache hervorgebracht werden können (L. 6).

Denn alle Gegenstände, welche aus äusseren Ursachen entstehen, mögen sie aus vielen oder wenig Theilen bestehen, verdanken Alles, was sie an Vollkommenheit oder Realität haben, der Kraft einer äusseren Ursache; ihre Existenz beruht daher nicht auf ihrer eigenen Vollkommenheit, sondern nur auf der der äusseren Ursachen. Dagegen verdankt die Substanz Alles, was sie an Vollkommenheit hat, keiner äusseren Ursache; deshalb muss auch ihre Existenz aus ihrer eigenen Natur hervorgehen, die folglich nichts Anderes ist, als ihre eigene Wesenheit. Die Vollkommenheit eines Gegenstandes hebt daher dessen Existenz nicht auf, sondern setzt sie vielmehr; dagegen hebt die Unvollkommenheit sie auf, und wir können deshalb der Existenz keines Gegenstandes sicherer sein, als der Existenz eines unbedingt unendlichen oder vollkommenen Wesens, d. h. Gottes. Denn da sein Wesen alle Unvollkommenheit ausschliesst, und die unbedingte Vollkommenheit in sich fasst, so hebt es eben dadurch allen Grund an seiner Existenz zu zweifeln auf und gewährt die höchste Gewissheit von dessen Existenz, was hoffentlich auch einem nur mässig aufmerksamen Leser einleuchten wird.

L. 12. *Es kann kein Attribut einer Substanz wahrhaft vorgestellt werden, aus dem folgte, dass die Substanz getheilt werden könne.*[31])

B. Denn die Theile, in welche eine so vorgestellte Substanz sich theilte, behalten entweder die Natur der Substanz oder nicht. Ist ersteres der Fall, dann muss jeder Theil unendlich sein (L. 8) und die Ursache seiner selbst sein (L. 6) und aus einem anderen Attribute bestehen (L. 5). Mithin würden aus einer Substanz mehrere sich bilden, was widersinnig ist (L. 6). Ueberdem würden dann die Theile (L. 2) mit ihrem Ganzen nichts gemein haben, und das Ganze würde ohne seine Theile sein und vorgestellt werden können (D. 4 L. 10), was unzweifelhaft widersinnig ist. Im zweiten Falle, wenn die Theile nicht die Natur der Substanz behalten, würde, wenn die ganze Substanz in gleiche Theile getheilt würde, sie die Natur der Substanz verlieren und zu sein aufhören, was widersinnig ist (L. 7).

L. 13. *Eine unbedingt unendliche Substanz ist untheilbar.*[32])

B. Wäre sie theilbar, so behielten die Theile, in welche sie getheilt würde, entweder die Natur einer unbedingt unendlichen Substanz oder nicht. Im ersten Falle würden sich mehrere Substanzen derselben Natur ergeben, was widersinnig ist (L. 5). Im zweiten Falle könnte die unbedingt unendliche Substanz aufhören zu sein, wie oben gezeigt worden, was ebenfalls widersinnig ist (L. 11).

Z. Hieraus folgt, dass keine Substanz und folglich auch keine körperliche Substanz, als Substanz, theilbar ist.[33])

E. Die Untheilbarkeit der Substanz erhellt einfacher daraus, dass man sich die Natur der Substanz nicht anders als unendlich vorstellen kann, und dass in der Vorstellung eines Theiles der Substanz, nur eine endliche Substanz vorgestellt wird, was einen offenbaren Widerspruch enthält (L. 8).[34])

L. 14. *Ausser Gott kann es eine Substanz weder geben noch eine solche vorgestellt werden.*

B. Da Gott ein unbedingt unendliches Wesen ist, von

dem kein Attribut verneint werden kann, was die Wesenheit einer Substanz ausdrückt (D. 6), und da Gott nothwendig existirt (L. 12), so müsste, wenn es eine Substanz ausser Gott gäbe, dasselbe durch ein Attribut Gottes ausgedrückt werden und es würden dann zwei Substanzen desselben Attributs existiren, was widersinnig ist (L. 5). Also kann es keine Substanz ausser Gott geben und folglich kann auch keine solche vorgestellt werden. Denn könnte sie vorgestellt werden, so müsste sie nothwendig als existirend vorgestellt werden, dies ist aber nach dem ersten Theil dieses Beweises widersinnig. Es kann also ausser Gott eine Substanz weder bestehen, noch vorgestellt werden.[35]

Z. 1. Hieraus folgt offenbar, 1) dass Gott nur ein Einziger ist, d. h. dass es in der Natur nur eine Substanz giebt (L. 6) und dass diese unbedingt unendlich ist, wie ich schon in der E. zu L. 10 angedeutet habe.

Z. 2. Es folgt 2), dass das ausgedehnte Ding und das denkende Ding entweder Attribute Gottes sind (A. 1) oder Zustände von den Attributen Gottes.[36]

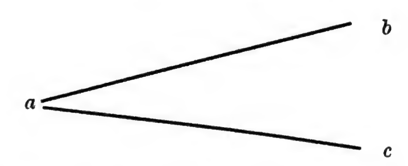
L. 15. *Alles, was ist, ist in Gott, und nichts kann ohne Gott sein oder vorgestellt werden.*

B. Ausser Gott giebt es keine Substanz und kann keine vorgestellt werden (L. 14), d. h. es giebt ausser Gott keinen Gegenstand, der in sich ist und durch sich vorgestellt wird (D. 3). Die Zustände aber können ohne Substanz weder sein noch vorgestellt werden (D. 5), deshalb können diese nur in der göttlichen Natur sein und durch sie allein vorgestellt werden. Ausser den Substanzen und ihren Zuständen giebt es aber nichts (A. 1). Daher kann nichts ohne Gott sein oder vorgestellt werden.[37]

E. Es giebt Menschen, welche Gott sich vorstellen, als wenn er, wie ein Mensch, aus einem Leib und einer Seele bestände und als wenn er den Leidenschaften unterworfen wäre. Indess erhellt aus dem bisher Dargelegten zur Genüge, wie weit diese von der Kenntniss des wahren Gottes sich irrthümlich entfernen, und ich lasse diese Meinung bei Seite. Denn Alle, welche die göttliche Natur einigermassen betrachtet haben, bestreiten, dass Gott körperlich sei; sie beweisen das am besten dadurch, dass

man unter Körper irgend eine lange, breite, tiefe und in irgend einer Gestalt begrenzte Grösse sich vorstelle, und von Gott als einem unbedingt unendlichen Wesen nichts Widersinnigeres als dies aussagen könne. Indess erhellt aus anderen Gründen, womit sie dasselbe beweisen wollen, dass sie die körperliche oder ausgedehnte Substanz selbst von der göttlichen Natur überhaupt fern halten und sie als von Gott erschaffen ansehen. Dabei können sie aber durchaus nicht angeben, aus welcher göttlichen Macht dieselbe hätte geschaffen werden können; was klar zeigt, dass sie das, was sie behaupten, selbst nicht verstehen. Ich glaube wenigstens klar bewiesen zu haben (L. 6 Z. L. 8 E. 2), dass keine Substanz von einer anderen hervorgebracht oder geschaffen werden kann; ferner, dass es ausser Gott keine Substanz giebt und keine vorgestellt werden kann (L. 14). Daraus habe ich gefolgert, dass die ausgedehnte Substanz eines von den unendlich vielen Attributen Gottes sei.

Indess will ich zur mehreren Verdeutlichung die Gründe der Gegner widerlegen, welche sich sämmtlich auf Nachfolgendes zurückführen lassen. Erstens meinen sie, dass die körperliche Substanz als Substanz aus Theilen bestehe und deshalb bestreiten sie, dass sie unendlich sein oder Gott zukommen könne. Man erläutert dies durch eine Menge Beispiele, von denen ich eins und das andere auswählen will. Man sagt, dass, wenn die körperliche Substanz unendlich sei, so könne man sich vorstellen, dass sie in zwei Theile getheilt werde; jeder Theil müsse dann entweder endlich oder unendlich sein. Im ersten Falle würde das Unendliche aus zwei endlichen Theilen gebildet, was widersinnig sei; im letzten Falle gäbe es ein Unendliches, was doppelt so gross sei als ein anderes Unendliche; was auch widersinnig sei. Ferner sagt man, dass wenn man eine unendliche Grösse mit einem Maasse von der Grösse eines Fusses messe, sie aus unendlich vielen solchen Theilen bestehen müsse; dasselbe gelte für ein Maas von der Grösse eines Zolles. Somit wäre eine unendliche Zahl zwölfmal grösser als eine andere unendliche Zahl. Endlich sagt man, dass wenn man sich zwei Linien, a b und a c vorstellt, die aus



einem Punkte einer gewissen unendlichen Grösse sich in einem festen und bestimmten anfänglichen Abstande ohne Ende forterstrecken, dann sicherlich der Abstand zwischen b und c sich fortwährend vergrössern und aus einem bestimmten zuletzt ein unbestimmbarer werden werde.

Da nun solche widersinnige Folgen, wie man meint, hervorgehen, sobald man die Grösse als unendlich annehme, so schliesst man, dass die körperliche Substanz endlich sein müsse und deshalb nicht zum Wesen Gottes gehören könne. Einen zweiten Grund nimmt man ebenfalls von der höchsten Vollkommenheit Gottes her. Man sagt, Gott könne nicht leiden, da er ein höchst vollkommenes Wesen sei; die körperliche Substanz aber könne leiden, da sie theilbar sei; also folge, dass sie nicht zum Wesen Gottes gehören könne. Dies sind die Gründe, welche ich bei den Schriftstellern finde und durch welche sie zu zeigen suchen, dass die körperliche Substanz der göttlichen Natur unwürdig sei und ihr nicht zukommen könne.

Wer indessen recht Acht hat, wird bemerken, dass ich auf diese Gründe schon geantwortet habe. Sie laufen alle darauf hinaus, dass die körperliche Substanz aus Theilen bestehe, was ich schon als widersinnig dargelegt habe (L. 12 Z. L. 13). Wer die Frage richtig erwägt, wird finden, dass alle jene Widersinnigkeiten, die ich als solche anerkenne, aus denen jene den Schluss auf die Endlichkeit der ausgedehnten Substanz machen, nicht die Folge der vorausgesetzten Unendlichkeit der Grösse sind, sondern daraus entspringen, dass man die unendliche Grösse als messbar annimmt und dass sie aus endlichen Theilen sich zusammensetze. Diese verkehrten Folgen beweisen also vielmehr, dass die unendliche Grösse nicht messbar ist und nicht aus endlichen Theilen besteht; ein Satz, den ich bereits oben bewiesen habe (L. 12). Der Pfeil, den jene gegen uns richten, trifft also in Wahrheit

sie selbst. Wenn sie also selbst aus ihrer widersinnigen Folgerung doch darlegen wollen, dass die ausgedehnte Substanz endlich sei, so thun sie wahrhaftig dasselbe, als wenn Jemand voraussetzt, ein Kreis habe die Eigenschaften eines Vierecks und nun folgert, dass der Kreis keinen Mittelpunkt habe, von dem alle zum Umring gezogenen Linien gleich wären. Sie nehmen an, dass die körperliche Substanz aus endlichen Theilen bestehe, vielfach und theilbar sei, um daraus ihre Endlichkeit zu folgern; obgleich sie doch nur unendlich, einzig und untheilbar vorgestellt werden kann (L. 8. 5. u. 12). Ganz ebenso nehmen Andere an, dass die Linie aus Punkten zusammengesetzt ist, und wissen dann eine Menge Gründe aufzufinden, aus denen sie zeigen, dass die Linie nicht unendlich theilbar sei. Gerade so widersinnig ist es, wenn man die körperliche Substanz aus Körpern oder Theilen zusammensetzt, als wenn man den Körper aus Oberflächen, die Oberflächen aus Linien, und die Linien endlich aus Punkten zusammensetzt. Dies müssen alle einräumen, welche wissen, dass die klare Vernunft untrüglich ist, besonders die, welche leugnen, dass es eine leere Stelle im Raume gebe. Denn könnte die körperliche Substanz so getheilt werden, dass ihre Theile wirklich unterschieden wären, weshalb sollte dann nicht ein Theil vernichtet werden können, während die übrigen so wie vorher mit einander verbunden blieben? und warum sollten denn alle so aneinandergepasst sein, dass keine leere Stelle dazwischen bleibe? Denn Dinge, welche wirklich von einander unterschieden sind, können sicherlich eins ohne das andere sein, und in ihrem Zustande verbleiben. Da es aber kein Leeres in der Wirklichkeit giebt (worüber anderwärts), sondern alle Theile so zusammentreffen müssen, dass kein Leeres bleibt, so folgt auch hieraus, dass sie nicht real von einander unterschieden werden können, d. h. dass die körperliche Substanz als Substanz untheilbar ist. Wenn man indess die Frage erhebt, wesshalb der Mensch von Natur so geneigt ist, die Grösse zu theilen, so antworte ich, dass die Grösse von dem Menschen auf zweierlei Weise vorgestellt wird; einmal abstrakt oder oberflächlich, wie man sie in dem bildlichen Vorstellen auffasst, und dann als Substanz, was bloss vom Verstande geschieht. Meint man die Grösse in der bloss

bildlichen Vorstellung, was gemeinhin und am leichtesten geschieht, so erscheint sie endlich, theilbar und aus Theilen zusammengesetzt; stellt man sich aber die Grösse so vor, wie sie im Verstande ist und so wie sie Substanz ist, was allerdings sehr schwer geschieht, dann wird man finden, dass sie unendlich, einzig und untheilbar ist, wie bewiesen worden ist.

Dies wird für Jeden klar sein, der zwischen bildlichem Vorstellen und Erkenntniss zu unterscheiden versteht. Insbesondere, wenn man noch bedenkt, dass die Materie überall dieselbe ist, und dass man nur dann Theile in ihr unterscheiden kann, wenn man sie sich in verschiedenen Zuständen vorstellt. Deshalb lassen sich die Theile in ihr nur zuständlich aber nicht wirklich unterscheiden. So nehmen wir z. B. von dem Wasser als Wasser an, dass es getheilt werden könne und seine Theile sich von einander trennen lassen; dies gilt aber nicht, wenn das Wasser als körperliche Substanz aufgefasst wird; da ist es weder trennbar noch theilbar. Ebenso entsteht und verdirbt das Wasser als Wasser, aber als Substanz wird es weder erzeugt noch verdorben. — Hiermit glaube ich auch den zweiten Grund widerlegt zu haben, der ebenfalls darauf gestützt wird, dass die Materie als Substanz theilbar und aus Theilen zusammengesetzt sei.

Wäre dies aber auch nicht, so wüsste ich doch nicht, weshalb die Materie der göttlichen Natur unwürdig sein sollte, da es ausser Gott keine Substanz giebt, von der sie leiden könnte (L. 14). Ich sage Alles ist in Gott und Alles was geschieht, geschieht nur durch die Gesetze der unendlichen Natur Gottes, und alles folgt aus der Nothwendigkeit seines Wesens, wie ich bald zeigen werde. Man kann daher durchaus nicht behaupten, dass Gott von etwas Anderem leide oder dass die ausgedehnte Substanz der göttlichen Natur unwürdig sei, selbst wenn man sie als theilbar annehme, sobald sie nur als ewig und unendlich anerkannt wird.

Doch genug hiervon für jetzt.[38])

L. 16. *Aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur muss Unendliches auf unendlich viele Weise folgen, d. h. Alles, was von einem unendlichen Verstand erfasst werden kann.*

B. 1. Dieser Lehrsatz muss jedem klar werden, sobald er Acht hat, dass der Verstand aus der gegebenen Definition irgend eines Gegenstandes verschiedene Eigenschaften ableitet, die in Wahrheit aus ihr (d. h. aus dem Wesen der Sache) nothwendig folgen, und zwar um so mehrere, je mehr Realität die Definition der Sache ausdrückt und je mehr Realität das Wesen des definirten Gegenstandes enthält. Da nun die göttliche Natur unbedingt unendlich viele Attribute hat (D. 6), von denen jede eine unendliche Wesenheit in ihrer Art ausdrückt, so muss aus deren Nothwendigkeit Unendliches auf unendlich viele Weise nothwendig folgen (d. h. alles, was von einem unendlichen Verstand erfasst werden kann).[39]

Z. 1. Hieraus ergiebt sich 1) dass Gott die wirksame Ursache von allen Dingen ist, welche von einem unendlichen Verstand erfasst werden können.

Z. 2. Es ergiebt sich 2) dass Gott diese Ursache durch sich ist, und nicht durch ein Hinzutretendes.

Z. 3. Es ergiebt sich 3) dass Gott unbedingt die erste Ursache ist.[40]

L. 17. *Gott handelt nur nach den Gesetzen seiner Natur, und nicht aus einem Zwange, den er von jemand erlitte.*

B. Ich habe soeben in L. 16 gezeigt, dass aus der blossen Nothwendigkeit der göttlichen Natur, oder was dasselbe ist, aus den blossen Gesetzen seiner Natur unendlich Vieles unbedingt folge, und in L. 15 habe ich bewiesen, dass ohne Gott nichts sein oder vorgestellt werden könne; vielmehr Alles in Gott sei. Daher kann es nichts ausser ihm geben, was ihn zum Handeln bestimmen oder zwingen könnte und Gott handelt daher nur nach den Gesetzen seiner Natur, und ohne Zwang von Jemand.

Z. 1. Hieraus folgt 1) dass es keine Ursache giebt, welche Gott von Aussen oder von Innen, neben der Vollkommenheit seiner Natur zum Handeln bestimmte.

Z. 2. Es folgt 2) dass nur Gott eine freie Ursache ist. Denn nur Gott allein existirt aus der blossen Nothwendigkeit seiner Natur (L. 11 und Z. 1 zu L. 14) und er handelt aus der blossen Nothwendigkeit seiner Natur

(L. 17); er ist daher allein eine freie Ursache (D. 7). [41])

E. Andere meinen, Gott sei deshalb eine freie Ursache, weil er, nach ihrer Ansicht, bewirken kann, dass das nicht geschieht oder von ihm nicht ausgeführt wird, was wie angegeben aus seiner Natur folgt oder in seiner Macht steht. Aber dies wäre gerade so, als wenn man behauptete, Gott könne bewirken, dass aus der Natur eines Dreiecks nicht folge, dass dessen drei Winkel zwei Winkeln gleich seien, oder dass aus einer gegebenen Ursache keine Wirkung folge; was widersinnig ist. Ferner werde ich unten, ohne Hülfe dieses Lehrsatzes, zeigen, dass der Natür Gottes weder Verstand noch Wille zukommt. Ich weiss allerdings, dass Viele meinen, sie könnten beweisen, der Natur Gottes komme der höchste Verstand und freier Wille zu; denn sie sagen, dass sie nichts Vollkommneres kennen und Gott zutheilen können, als das, was in uns selbst die höchste Vollkommenheit ist. Obgleich sie nun Gott in Wirklichkeit mit dem höchsten Verstande begaben, so glauben sie doch nicht, dass er von Allem, was er wirklich vorstellt, auch bewirken könne, dass es existire; denn sie glauben auf diese Weise die Macht Gottes zu zerstören; hätte er nämlich nach ihrer Meinung Alles, was in seinem Verstande wäre, erschaffen, so könnte er dann nichts weiter erschaffen, was nach ihrer Meinung der Allmacht Gottes widerstreite. Man zieht es deshalb vor, Gott als gleichgültig für Alles anzunehmen, so dass er nichts schafft, als das, was er mit einem gewissen unbedingten Willen zu schaffen beschlossen hat. Ich glaube jedoch deutlich genug bewiesen zu haben (L. 16), dass von der höchsten Macht oder unendlichen Natur Gottes Unendliches auf unendlich viele Weise, d. h. Alles nothwendig daraus hervorgegangen ist, oder immer mit derselben Nothwendigkeit folgt, mit welcher aus der Natur eines Dreiecks von Ewigkeit zu Ewigkeit folgt, dass dessen drei Winkel gleich zwei rechten Winkeln sind. Gottes Allmacht ist daher von Ewigkeit wirklich gewesen und wird in derselben Wirklichkeit in Ewigkeit bleiben. Auf diese Weise wird Gottes Allmacht nach meiner Ansicht weit vollkommener hingestellt; ja wenn ich offen sprechen soll, so scheinen jene Gegner die Allmacht Gottes vielmehr zu

leugnen. Denn sie müssen einräumen, dass Gott unendlich Vieles als erschaffbar vorstellt, was er doch niemals wird schaffen können, weil er sonst, wenn er alles was er vorstellt schüfe, nach ihnen, seine Allmacht erschöpfen und sich unvollkommen machen würde. Um also Gott als vollkommen anzunehmen, müssen sie zugleich annehmen, dass er nicht Alles bewirken kann, was in seiner Macht steht. Ich wüsste aber keine Annahme, welche widersinniger wäre und der Allmacht Gottes mehr widerstritte, als diese.

Nun noch Einiges über den Gott gewöhnlich zugetheilten Verstand und Willen.

Sollen Verstand und Wille zu dem ewigen Wesen Gottes gehören, so muss unter beiden Attributen allerdings etwas Anderes als gewöhnlich vorgestellt werden. Der Verstand und Wille, welche Gottes Wesen bildeten, müssten von unserem Verstand und Willen im höchsten Maasse verschieden sein und könnten nur im Namen übereinstimmen, wie etwa das Sternbild des Hundes mit dem Hunde als bellendes Thier übereinstimmt.

Mein Beweis ist folgender: Der der göttlichen Natur zugehörige Verstand kann nicht, wie nach der gewöhnlichen Annahme der unsrige, den vorgestellten Gegenständen zeitlich nachfolgen oder gleichzeitig mit ihnen sein; denn Gott ist der Ursachlichkeit nach vor allen Dingen (L. 16, Z. 1), Vielmehr ist die Wahrheit und das wirkliche Wesen der Dinge so, weil sie in Gottes Verstande so gegenständlich bestehn. Gottes Verstand, soweit er die Wesenheit Gottes bildet, ist daher in Wahrheit die Ursache aller Dinge, sowohl nach ihrer Wesenheit, wie nach ihrer Existenz. Dieses scheinen auch diejenigen bemerkt zu haben, welche behaupten, dass Gottes Verstand, Wille und Macht ein und dasselbe sei. Da also Gottes Verstand die alleinige Ursache, sowohl von dem Wesen, wie von der Existenz der Dinge ist (wie wir gezeigt haben), so muss er selbst nothwendig sowohl nach seinem Wesen, wie nach seiner Existenz von den Dingen unterschieden sein. Denn das Bewirkte unterscheidet sich von seiner Ursache genau in dem, was es von der Ursache hat. Ein Mensch z. B. ist wohl die Ursache der Existenz aber nicht der Wesen-

heit eines anderen Menschen; denn diese ist eine ewige Wahrheit. Beide können daher rücksichtlich der Wesenheit übereinstimmen, aber in der Existenz müssen sie von einander unterschieden sein. Deshalb wird, wenn die Existenz des Einen untergeht, nicht auch die des Andern untergehen; wenn aber das Wesen des Einen zerstört und falsch werden könnte, so würde auch das Wesen des Andern zerstört werden. Etwas also, was die Ursache sowohl von dem Wesen wie von der Existenz einer gewissen Wirkung ist, muss sich deshalb von einer solchen Wirkung, sowohl im Wesen, wie in der Existenz unterscheiden. Nun ist aber Gottes Verstand die Ursache sowohl von dem Wesen, wie von der Existenz unseres Verstandes; Gottes Verstand, soweit er das göttliche Wesen bildet, ist also von unserem Verstande, sowohl in Bezug auf Wesen als Existenz unterschieden und kann nur im Namen mit ihm zusammentreffen, wie oben gesagt worden. In Betreff des Willens kann der Beweis ebenso geführt werden, wie man leicht einsehen wird.[42])

L. 18. *Gott ist von allen Dingen die innewohnende und nicht die übergehende Ursache.*

B. Alles was ist, ist in Gott und muss durch Gott vorgestellt werden (L. 15); Gott ist also die Ursache der in ihm seienden Dinge (L. 16, Z. 1); dies ist das Erste. Ferner kann es ausser Gott keine Substanz geben (L. 14) d. h. kein Ding, was ausser Gott in sich ist (D. 8). Gott ist also von allen die innewohnende und nicht die in Anderes übergehende Ursache.[43])

L. 19. *Gott oder alle Attribute Gottes sind ewig.*

B. Denn Gott ist eine Substanz (D. 6), welche nothwendig existirt (L. 11) d. h. zu deren Natur das Dasein nothwendig gehört (L. 7), oder was dasselbe ist, aus deren Definition ihr Dasein folgt, also ist er ewig (D. 8). Dann ist unter den Attributen Gottes das zu verstehen, was die Wesenheit der göttlichen Substanz ausdrückt (D. 4), d. h. was zur Substanz gehört. Dieses selbst, sage ich, müssen die Attribute enthalten. Aber zur Natur der Substanz gehört die Ewigkeit (wie ich schon aus L. 7 bewiesen habe); deshalb muss jedes

Attribut die Ewigkeit enthalten und deshalb sind alle Attribute ewig.

E. Dieser Lehrsatz ergiebt sich auch ganz deutlich aus der Art, wie ich Gottes Dasein bewiesen habe (L. 11). Denn aus diesem Beweise ergiebt sich, dass das Dasein Gottes, wie dessen Wesenheit eine ewige Wahrheit sind. Endlich habe ich im 19. Lehrsatz des I. Theils von Cartesius Philosophischen Principien die Ewigkeit Gottes noch auf andere Art bewiesen und es ist nicht nöthig, diesen Beweis hier zu wiederholen.[44)]

L. 20. *Gottes Dasein und Gottes Wesen sind ein und dasselbe.*

B. Gott und alle seine Attribute sind ewig (L. 19) d. h. jedes seiner Attribute drückt die Existenz aus (D. 8). Dieselben Attribute Gottes, welche Gottes ewige Wesenheit darlegen (D. 4), legen zugleich sein ewiges Dasein dar, d. h. dasselbe, was Gottes Wesenheit ausmacht, macht auch sein Dasein aus; daher ist sein Dasein und seine Wesenheit ein und dasselbe.

Z. 1. Hieraus folgt 1) dass Gottes Dasein, wie sein Wesen, eine ewige Wahrheit sind.

Z. 2. Es folgt 2) dass Gott oder alle Attribute Gottes unveränderlich sind. Denn wenn sie sich der Existenz nach veränderten, so müssten sie sich auch dem Wesen nach ändern (L. 19) d. h. (wie sich von selbst versteht) aus wahren falsche werden, und dies ist widersinnig.[45)]

L. 21. *Alles, was aus der absoluten Natur eines Attributes Gottes folgt, hat immer und unendlich existiren müssen; oder es ist durch dasselbe Attribut ewig und unendlich.*

B. Wenn jemand dies leugnet, so stelle er sich, wenn er kann, vor, dass etwas in einem Attribute Gottes aus dessen absoluter Natur folgt, was endlich sei und eine bestimmte Existenz oder Dauer hat, z. B. die Vorstellung Gottes in seinem Denken. Das Denken, als Attribut Gottes, ist aber nothwendig seiner Natur nach unendlich (L. 11). Nun wird es aber, so weit es die Vorstellung Gottes hat, als endlich vorausgesetzt. Aber als endlich kann es nur dann gefasst werden, wenn es durch das Denken selbst beschränkt wird, und zwar nicht durch

das Denken, in so weit es die Vorstellung Gottes ausmacht (denn in so weit wird es eben als endlich angenommen); sondern beschränkt durch das Denken, so weit es die Vorstellung Gottes nicht ausmacht, was aber doch nothwendig existiren muss (L. 11). Damit hat man ein Denken, was die Vorstellung Gottes nicht ausmacht. Mithin folgt aus Gottes Natur, so weit sie unbedingtes Denken ist, die Vorstellung Gottes nicht nothwendig (denn es wird aufgefasst, als mache es die Vorstellung Gottes aus, und auch nicht), was gegen die Voraussetzung ist. Wenn also die Vorstellung Gottes in seinem Denken oder irgend etwas in irgend einem Attribute Gottes (es ist gleichgültig, welches, da der Beweis allgemein ist) aus der Nothwendigkeit der absoluten Natur dieses Attributs folgt, so muss dies nothwendig unendlich sein. Dies war das Erste.

Ferner kann das, was aus der Nothwendigkeit der Natur eines Attributs so folgt, keine beschränkte Dauer haben. Wer dies bestreitet, mag sich vorstellen, dass Etwas, was aus der Nothwendigkeit und Natur eines Attributs folgt, in einem Attribut Gottes gegeben sei, z. B. die Vorstellung Gottes und sein Denken, und man nehme an, dass sie einmal nicht gewesen sei oder einmal nicht mehr sein werde. Da nun das Denken als ein Attribut Gottes aufzufassen ist, so muss es nothwendig und unveränderlich existiren (L. 11 u. L. 20 Z. 2), daher muss über die Grenzen der Dauer der Vorstellung Gottes hinaus (denn man nimmt an, dass sie einmal nicht gewesen oder nicht mehr sein wird) das Denken ohne die Vorstellung Gottes bestehen. Dies ist aber gegen die Voraussetzung; es ist nämlich angenommen worden, dass wenn das Denken zugegeben ist, auch die Vorstellung Gottes nothwendig folgt. Daher kann die Vorstellung Gottes in seinem Denken, oder etwas, was nothwendig aus der absoluten Natur eines Attributs Gottes folgt, keine beschränkte Dauer haben, sondern es ist durch dies Attribut ewig. Das was das Zweite.

Man bemerkt, dass dasselbe von jedem gilt, was in einem Attribut Gottes aus der absoluten Natur Gottes nothwendig folgt. 46)

L. 22. *Alles, was aus einem Attribut Gottes folgt,*

soweit es in einen solchen Zustand versetzt ist, welcher sowohl nothwendig wie unendlich durch dasselbe existirt, muss ebenfalls nothwendig und unendlich existiren.

B. Der Beweis dieses Lehrsatzes geschieht in derselben Art wie der des vorhergehenden.[47)]

L. 23. *Jeder Zustand, der nothwendig und unendlich existirt, ist eine nothwendige Folge entweder der absoluten Natur eines Attributes Gottes, oder eines Attributes, was sich in einem Zustande befindet, der nothwendig und unendlich ist.*

B. Denn der Zustand ist in einem Anderen, durch welches er aufgefasst werden muss (D. 5), d. h. er kann bloss in Gott und bloss durch Gott aufgefasst werden (L. 15). Wenn man also annimmt, dass ein Zustand nothwendig besteht und unendlich ist, so muss Beides nothwendig gefolgert oder aufgefasst werden durch ein Attribut Gottes, soweit es als Ausdruck der Unendlichkeit und Nothwendigkeit der Existenz oder der Ewigkeit (D. 8) vorgestellt wird, d. h. (D. 6 L. 19) soweit es unbedingt aufgefasst wird. Also muss ein Zustand, der sowohl nothwendig wie unendlich existirt, aus der unbedingten Natur eines Attributes Gottes folgen, und zwar entweder unmittelbar (worüber L. 21) oder vermittelst eines Zustandes, welcher aus dessen unbedingter Natur folgt, d. h. (L. 22) welcher sowohl nothwendig als unendlich existirt.[48)]

L. 24. *Das Wesen der von Gott hervorgebrachten Dinge schliesst das Dasein derselben nicht ein.*

B. Es erhellt aus D. 1; denn dasjenige, dessen Natur (in sich nämlich betrachtet) dies Dasein einschliesst, ist die Ursache seiner selbst und existirt durch die blosse Nothwendigkeit seiner Natur.

Z. Hieraus folgt, dass Gott nicht bloss die Ursache ist, dass die Dinge zu existiren anfangen, sondern auch, dass sie zu existiren fortfahren, d. h. (um mich eines scholastischen Ausdrucks zu bedienen) dass Gott die Causa essendi der Dinge ist. Denn mögen die Dinge nun existiren oder nicht, so finden wir, so oft wir deren Wesen beachten, dass dies weder die Existenz noch die Dauer einschliesst. Deshalb kann deren Wesen weder

die Ursache ihrer Existenz noch ihrer Fortdauer sein, sondern nur Gott kann diese Ursache sein, zu dessen Natur allein das Existiren gehört (L. 14 Z. 1).[49)]

L. 25. *Gott ist die wirksame Ursache, nicht bloss von dem Dasein, sondern auch von dem Wesen der Dinge.*

B. Wenn dies geleugnet wird, so kann Gott nicht die Ursache des Wesens der Dinge sein, also kann das Wesen der Dinge ohne Gott vorgestellt werden (A. 1), aber dies ist widersinnig (L. 15), daher ist Gott die Ursache auch von dem Wesen der Dinge.

E. Dieser Lehrsatz ergiebt sich deutlicher aus L. 16; denn aus diesem folgt, dass wenn die göttliche Natur gegeben ist, daraus sowohl das Wesen als das Dasein der Dinge nothwendig gefolgert werden muss, und, um es kurz zu sagen, in dem Sinne, in welchem Gott die Ursache seiner selbst genannt wird, muss er auch die Ursache aller Dinge genannt werden. Dies wird sich noch deutlicher aus dem folgenden Zusatz ergeben.

Z. Die einzelnen Dinge sind nur die Erregungen der Attribute Gottes oder die Zustände, wodurch die Attribute Gottes sich auf eine feste und bestimmte Weise darstellen. Der Beweis erhellt aus L. 15 und D. 5.[50)]

L. 26. *Ein Ding, was zu einer Wirksamkeit bestimmt worden ist, ist von Gott nothwendig so bestimmt worden, und ein Ding, welches von Gott nicht dazu bestimmt worden, kann sich selbst nicht zur Wirksamkeit bestimmen.*

B. Das, was als das gilt, was die Dinge zu einer Wirksamkeit bestimmt, ist nothwendig etwas Positives (wie von selbst klar ist), deshalb ist Gott nach der Nothwendigkeit seiner Natur die wirksame Ursache sowohl von dem Wesen, wie von dem Dasein dieses Positiven (L. 25 u. 16). Dies war der erste und daraus folgt auch auf das Deutlichste der zweite Satz. Denn, wenn ein Ding, was von Gott nicht bestimmt wäre, sich selbst bestimmen könnte, so wäre der erste Theil dieses Beweises falsch, was, wie gezeigt worden, widersinnig ist.[51)]

L. 27. *Ein Ding, was von Gott bestimmt ist, etwas zu thun, kann sich diese Bestimmtheit nicht selbst wieder nehmen.*

B. Dieser Lehrsatz erhellt aus A. 3.[52])

L. 28. *Jedes Einzelne oder jeder Gegenstand von endlicher und begrenzter Existenz kann zum Existiren und zum Handeln nur durch eine andere Ursache bestimmt werden, welche wiederum endlich ist und eine beschränkte Existenz hat. Auch diese Sache kann nur existiren und zum Handeln durch eine andere bestimmt werden, die wieder endlich ist und eine begrenzte Existenz hat und so fort ohne Ende.*

B. Alles, was zum Sein und Handeln bestimmt ist, ist von Gott so bestimmt (L. 26 L. 24 Z.). Aber das, was endlich ist und eine beschränkte Existenz hat, hat nicht von der unbedingten Natur eines Attributes Gottes hervorgebracht werden können, denn alles, was aus der unbedingten Natur eines Attributes Gottes folgt, ist unendlich und ewig (L. 21). Es hat also aus Gott oder aus einem seiner Attribute folgen müssen, insofern es in einer gewissen Weise erregt angesehen wird, denn ausser Substanz und Zuständen giebt es nichts (A. 1 D. 3 und 5) und die Zustände sind nur Erregungen der Attribute Gottes (L. 25 Z.). Ebensowenig konnte das Endliche aus einem Attribut Gottes hervorgehen, soweit es mit einem Zustand behaftet ist, der ewig und unendlich ist (L. 22). Hiernach musste das Endliche folgen oder zu seiner Existenz und Thätigkeit von Gott oder einem seiner Attribute insofern bestimmt werden, als das Attribut mit einem Zustand behaftet ist, der endlich ist und eine beschränkte Existenz hat. Dies war das Erste.

Ferner muss diese Ursache oder dieser Zustand wiederum (und zwar aus demselben Grunde, aus welchem schon der erste Satz bewiesen worden ist) von einem Anderen bestimmt worden sein, welcher auch endlich ist und eine beschränkte Existenz hat, und dieser Letztere wiederum (aus demselben Grunde) von einem Anderen und so immer fort (aus demselben Grunde) ohne Ende.

E. Da Einiges von Gott unmittelbar hat hervorgebracht werden müssen, nämlich das, was aus seiner unbedingten

Natur nothwendig folgt, und dies Erste das vermittelte, was doch ohne Gott nicht sein noch vorgestellt werden kann, so ergiebt sich daraus, 1) dass Gott die unbedingte nächste Ursache der Dinge ist, welche unmittelbar von ihm hervorgebracht sind; aber nicht in ihrer Gattung, wie man sagt. Denn die Wirkungen Gottes können ohne ihre Ursache weder sein noch vorgestellt werden (L. 15 L. 24 Z.). Es folgt 2), dass Gott eigentlich nicht die entfernte Ursache der Einzel-Dinge genannt werden kann, ausser vielleicht, um sie von denen zu unterscheiden, welche Gott unmittelbar hervorgebracht hat, oder vielmehr, welche aus seiner unbedingten Natur folgen. Denn unter einer entfernten Ursache versteht man eine solche, welche mit der Wirkung in keiner Weise verknüpft ist. Aber alles Daseiende ist in Gott und ist von Gott so abhängig, dass ohne ihn es weder sein noch vorgestellt werden kann.[53])

L. 29. *In der Natur giebt es kein Zufälliges, sondern Alles ist aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur bestimmt, in einer gewissen Weise zu existiren und zu wirken.*

B. Alles Daseiende ist in Gott (L. 15); Gott kann aber nicht ein zufälliges Wesen genannt werden; denn er existirt nothwendig und nicht zufällig (L. 11). Ferner sind die Zustände der göttlichen Natur aus ihr ebenfalls nothwendig, nicht aber zufällig erfolgt (L. 16); und dies gilt, mag die göttliche Natur unbedingt (L. 21) oder in gewisser Weise zum Handeln bestimmt angesehen werden (L. 27).

Ferner ist Gott die Ursache von diesen Zuständen nicht bloss so weit sie einfach existiren (L, 24 Z.), sondern auch so weit sie zur Wirksamkeit bestimmt aufgefasst werden (L. 26). Wenn sie von Gott nicht so bestimmt wären (L. 26), wäre es unmöglich, also nicht zufällig, dass sie sich selbst bestimmten; und umgekehrt, wenn sie von Gott bestimmt sind (L. 27), so ist es unmöglich, also nicht zufällig, dass sie sich diese Bestimmtheit selbst wieder nehmen. Es ist daher Alles durch die Nothwendigkeit der göttlichen Natur nicht bloss zur Existenz überhaupt, sondern auch zu einer gewissen Weise der Existenz und Wirksamkeit bestimmt, und es giebt nichts Zufälliges.

E. Ehe ich weiter gehe, will ich erklären, oder vielmehr daran erinnern, was wir unter wirkender Natur (natura naturans) und unter gewordener Natur (natura naturata) zu verstehen haben. Ich glaube, es ergiebt sich schon aus dem Bisherigen, dass wir unter Ersterer das zu verstehen haben, was in sich ist und durch sich vorgestellt wird oder solche Attribute der Substanz, welche deren ewige und unendliche Wesenheit ausdrücken, d. h. Gott, soweit er als freie Ursache betrachtet wird (L. 14 Z. 1 und L. 17 Z. 2.).

Unter gewordener Natur verstehe ich Alles, was aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur oder irgend eines göttlichen Attributs folgt, d. h. alle Zustände der göttlichen Attribute, insofern sie als solche aufgefasst werden, welche in Gott sind, und ohne Gott weder sein noch vorgestellt werden können.[54)]

L. 30. *Der Verstand, mag er in Wirklichkeit endlich oder unendlich sein, muss die Attribute und die Zustände Gottes auffassen und nichts weiter.*

B. Eine wahre Vorstellung muss mit ihrem Vorgestellten übereinstimmen (A. 6), d. h. (wie von selbst klar ist) das, was im Verstande gegenständlich enthalten ist, das muss es nothwendig in der Natur geben. In der Natur giebt es aber bloss eine Substanz (L. 14 Z. 1), nämlich Gott, und keine anderen Zustände, als die in Gott sind und die ohne Gott weder sein noch vorgestellt werden können (L. 15). Also muss sowohl ein endlicher, wie ein unendlicher Verstand die Attribute und die Zustände auffassen und nichts weiter.[55)]

L. 31. *Der Verstand als wirklicher, mag er endlich oder unendlich sein, ebenso der Wille, das Begehren, die Liebe u. s. w. gehören zur gewordenen Natur und nicht zur wirkenden Natur.*

B. Unter Verstand verstehe ich nämlich (wie von selbst klar ist) nicht das unbedingte Denken, sondern nur einen gewissen Zustand des Denkens, welcher von anderen Zuständen wie Begehren, Liebe u. s. w. sich unterscheidet und deshalb durch das unbedingte Denken vorgestellt werden muss (D. 5.), d. h. er muss durch ein Attribut Gottes, was das ewige und unendliche Wesen seines

Denkens ausdrückt, so vorgestellt werden, dass er ohne dies Attribut weder sein noch vorgestellt werden kann (L. 15 D. 6). Deshalb gehört er zur gewordenen Natur (L. 29 E.) und nicht zur wirkenden, wie auch die übrigen Zustände des Denkens.

E. Der Grund, weshalb ich hier von dem Verstand, als wirklichen, spreche, ist nicht, weil ich anerkenne, dass es irgend einen Verstand der Möglichkeit nach gäbe, sondern ich habe, um alle Verwirrung zu vermeiden, nur von einem uns völlig klaren Gegenstande sprechen wollen, nämlich von dem Verstehen selbst, was uns klarer ist als alles andere. Denn wir können nichts verstehen, was nicht zu einer vollkommneren Kenntniss des Verstehens beitrüge.[56)]

L. 32. *Der Wille kann nicht eine freie Ursache, sondern nur eine nothwendige genannt werden.*

B. Der Wille ist nur ein gewisser Zustand des Denkens, wie der Verstand. Deshalb kann das einzelne Wollen nur durch eine andere Ursache entstehen oder zur Wirksamkeit bestimmt werden (L. 28), und diese andere wieder nur von einer anderen und so fort ohne Ende. Wird der Wille als unendlich angenommen, so muss er ebenfalls von Gott zur Existenz und Thätigkeit bestimmt werden und zwar von Gott nicht als unendliche Substanz, sondern insofern er ein Attribut hat, was die unendliche und ewige Wesenheit des Denkens ausdrückt (L. 23). Mag man sich also den Willen endlich oder unendlich vorstellen, so erfordert er immer eine Ursache, durch welche er zum Dasein und zum Handeln bestimmt wird. Der Wille kann deshalb nicht eine freie Ursache genannt werden, sondern nur eine nothwendige oder gezwungene (D. 7).

Z. 1. Hieraus folgt 1), dass Gott nicht aus Freiheit des Willens handelt.

Z. 2. Es folgt 2), dass Wille und Verstand sich wie Bewegung und Ruhe zu Gottes Natur verhalten, und überhaupt wie alles Natürliche, was von Gott zur Existenz und zur Wirksamkeit auf eine gewisse Weise bestimmt werden muss (L. 29). Denn der Wille bedarf, wie alles Andere, einer Ursache, von welcher er zum Dasein und Wirken in gewisser Weise bestimmt wird. Und wenn

auch aus einem gegebenen Willen oder Verstande unendlich Vieles folgt, so kann doch deshalb nicht gesagt werden, dass Gott aus freiem Willen handle, so wenig wie wegen der Folgen der Bewegung und Ruhe (denn auch aus diesen folgt unendlich Vieles) gesagt werden kann, dass Gott aus freier Bewegung oder freier Ruhe handle. Der Wille gehört deshalb nicht mehr zur Natur Gottes, als alles andere Natürliche; vielmehr verhält er sich zu ihr ebenso wie Bewegung und Ruhe und alles Andere, von dem ich gezeigt habe, dass es aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur folgt und von ihr bestimmt wird, in gewisser Weise zu existiren und zu wirken.[57])

L. 33. *Die Dinge konnten auf keine andere Weise und in keiner anderen Ordnung von Gott hervorgebracht werden, als sie hervorgebracht sind.*

B. Denn alle Dinge sind aus der gegebenen Natur Gottes nothwendig gefolgt (L. 16) und sind aus der Nothwendigkeit von Gottes Natur zum Existiren und Wirken in gewisser Weise bestimmt worden (L. 29). Wenn also die Dinge von anderer Natur hätten sein oder in anderer Weise zur Wirksamkeit bestimmt werden können, so dass die Ordnung der Natur eine andere wäre, so könnte auch die Natur Gottes eine andere sein, als sie schon ist, und dann hätte diese andere auch existiren müssen (L. 11) und folglich könnte es zwei oder mehr Götter geben, was widersinnig ist (L. 14 Z. 1). Deshalb konnten die Dinge auf keine andere Weise und in keiner anderen Ordnung u. s. w.[58])

E. 1. Nachdem ich hiermit deutlicher, wie Sonnenlicht, gezeigt habe, dass es durchaus Nichts in den Dingen giebt, weshalb sie zufällig genannt werden könnten, so will ich mit wenigen Worten erklären, was unter Zufällig zu verstehen ist, zuvor aber, was unter Nothwendig und Unmöglich zu verstehen ist. Eine Sache heisst nothwendig entweder rücksichtlich ihres Wesens oder rücksichtlich ihrer Ursache. Denn das Dasein einer Sache folgt entweder nothwendig aus ihrem Wesen und ihrer Definition, oder aus einer gegebenen wirkenden Ursache. Dann heisst auch aus diesen Gründen eine Sache unmöglich, weil nämlich entweder ihr Wesen oder ihre

Definition einen Widerspruch enthält oder weil es keine äussere Ursache giebt, welche zur Hervorbringung einer solchen Sache bestimmt ist. Aber zufällig wird eine Sache aus keinem anderen Grunde genannt, als wegen Mangels unserer Kenntniss. Denn eine Sache, von der wir nicht wissen, ob ihr Wesen den Widerspruch einschliesst oder von der wir wohl wissen, dass sie keinen Widerspruch enthält, aber von deren Existenz wir doch nichts behaupten können, weil die Ordnung der Ursachen uns verborgen ist, diese können wir niemals weder für nothwendig noch für unmöglich halten, und nennen sie deshalb zufällig oder möglich.[59])

E. 2. Aus Vorstehendem folgt offenbar, dass die Dinge in höchster Vollkommenheit von Gott hervorgebracht worden sind, da sie aus der gegebenen vollkommensten Natur gefolgt sind. Auch überweiset dies Gott keiner Unvollkommenheit, vielmehr hat dessen Vollkommenheit uns zu dieser Behauptung genöthigt. Aus dem Gegentheil dieses Satzes würde sogar offenbar sich ergeben (wie ich eben gezeigt habe), dass Gott nicht im höchsten Maasse vollkommen wäre. Denn wären die Dinge in anderer Weise hervorgebracht worden, so müsste Gott eine andere Natur zugetheilt werden, verschieden von der, welche wir aus der Betrachtung eines vollkommensten Wesens ihm zuzusprechen genöthigt gewesen sind. Indess zweifle ich nicht, dass Viele diese Behauptung als widersinnig verwerfen werden und sich nicht anschicken mögen, sie zu erwägen, und zwar aus keinem anderen Grunde, als weil sie gewöhnt sind, Gott eine andere Freiheit zu ertheilen, die sehr verschieden ist von der von mir dargelegten (D. 6), nämlich einen unbedingten Willen. Indess zweifle ich auch nicht, dass, wenn sie die Frage überlegen, und die Reihe meiner Beweise gehörig bei sich erwägen wollten, sie eine solche Freiheit, wie sie sie Gott zusprechen, nicht allein als verkehrt, sondern auch als ein grosses Hinderniss der Erkenntniss entschieden verwerfen würden. Ich brauche nicht das zu wiederholen, was ich L. 17 E. gesagt habe. Doch will ich ihnen zu Liebe noch zeigen, dass, selbst wenn man zugiebt, der Wille gehöre zum Wesen Gottes, aus seiner Vollkommenheit dennoch folgt, dass die Dinge auf keine andere Weise und Ordnung von Gott hätten geschaffen werden können.

Dies wird sich leicht zeigen lassen, wenn wir das, was wir den Gegnern selbst zugestehen, überlegen; nämlich, dass es bloss von Gottes Beschluss und Willen abhänge, dass jede Sache das ist, was sie ist. Denn ohne dem wäre Gott nicht die Ursache von allen Dingen. Ferner dass alle Beschlüsse Gottes von Ewigkeit her von Gott selbst beschlossen worden sind, denn ohnedem würde Gott der Unvollkommenheit und Unbeständigkeit überwiesen werden.

Da es aber in dem Ewigen kein Wenn und kein Vor und kein Nach giebt, so folgt daraus, nämlich aus der blossen Vollkommenheit Gottes, dass Gott es nicht anders beschliessen konnte und niemals gekonnt hat oder dass Gott nicht vor seinen Beschlüssen gewesen ist und nicht ohne sie sein kann.

Aber man sagt, dass aus der Annahme, Gott hätte eine andere Natur der Dinge gemacht oder hätte von Ewigkeit her anders über die Natur und Ordnung der Dinge beschlossen, keine Unvollkommenheit folge. Wenn man indess dieses behauptet, so muss man auch zugestehen, Gott könne seinen Entschluss ändern. Denn wenn Gott über Natur und ihre Ordnung etwas anderes beschlossen hätte, als er beschlossen hat, das heisst, dass er etwas Anderes über die Natur gewollt und vorgestellt hätte, so hätte er nothwendig einen anderen Verstand und Willen haben müssen, als er schon hat. Und wenn man Gott einen anderen Verstand und Willen zuertheilen darf, ohne dabei sein Wesen und seine Vollkommenheit zu verändern, was hindert da, dass er seine Beschlüsse über die erschaffenen Dinge ändern könnte und doch gleich vollkommen verbliebe? Denn sein Verstand und Wille in Bezug auf die erschaffenen Dinge und ihre Ordnung bleibt in demselben Verhältniss zu seinem Wesen und seiner Vollkommenheit, welcher Art man ihn sich auch vorstellen mag. Ferner erkennen alle mir bekannten Philosophen an, dass es in Gott keinen Verstand der Möglichkeit nach gebe, sondern nur einen wirklichen. Da aber sein Verstand und sein Wille von seinem Wesen nicht zu unterscheiden sind, was ebenfalls alle zugeben, so folgt auch hieraus, dass wenn Gott einen anderen Verstand und Willen wirklich gehabt hätte, auch sein Wesen nothwendig ein anderes sein müsste.

Wären also (wie ich anfänglich gefolgert habe) die Dinge anders, als sie sind, von Gott hervorgebracht worden, so hätte sein Wille und sein Verstand, mithin sein Wesen ein Anderes sein müssen, was widersinnig ist.

Da also die Dinge auf keine andere Weise und Ordnung von Gott haben hervorgebracht werden können und aus der höchsten Vollkommenheit Gottes folgt, dass dies wahr ist, so kann kein vernünftiger Grund uns überreden, zu glauben, dass Gott nicht alles, was in seinem Verstande ist, mit derselben Vollkommenheit habe erschaffen wollen, mit der er es erkennt.

Aber man wird sagen, dass in den Dingen weder Vollkommenheit noch Unvollkommenheit sei, sondern dass das in ihnen, weshalb sie vollkommen oder unvollkommen sind oder gut oder schlecht genannt werden, nur von Gottes Willen abhänge; so dass, wenn Gott es gewollt hätte, er auch hätte es bewirken können, dass das, was jetzt Vollkommenheit ist, die höchste Unvollkommenheit wäre und umgekehrt.

Aber was wäre dies anderes, als geradezu zu behaupten, dass Gott, der das, was er will, nothwendig erkennt, durch seinen Willen hätte bewirken können, dass er die Dinge anders erkenne, als er sie erkennt. Dies wäre, wie ich gezeigt habe, eine grosse Widersinnigkeit.

Ich kann daher ihren Beweisgrund gegen sie selbst in folgender Weise umkehren: Alles hängt von Gottes Macht ab. Sollten also die Dinge sich anders verhalten können, so müsste auch nothwendig Gottes Wille sich anders verhalten; Gottes Wille kann sich aber nicht anders verhalten (wie ich eben aus Gottes Vollkommenheit bewiesen habe) folglich können auch die Dinge sich nicht anders verhalten.

Ich gestehe, dass die Meinung, welche alles einem gewissen gleichgültigen Willen Gottes unterwirft und von seinem Gutfinden alles abhängen lässt, weniger von der Wahrheit abirrt als die Meinung derer, welche annehmen, dass Gott nur handle um des Guten willen. Denn Letztere scheinen etwas ausser Gott hinzustellen, was nicht von Gott abhängt, auf das Gott, wie auf ein Muster bei seinem Handeln Acht hat oder auf welches, wie auf ein Ziel, er abzielt.

Dies heisst wahrhaftig Gott dem Schicksal (Fatum)

unterwerfen. Man kann nichts Verkehrteres von Gott behaupten, der nach meiner Darlegung sowohl von dem Wesen wie von der Existenz aller Dinge die erste und einzige freie Ursache ist. Ich brauche deshalb die Zeit nicht mit Widerlegung einer solchen Widersinnigkeit zu verschwenden.[60)]

L. 34. *Die Macht Gottes ist seine Wesenheit selbst.*

B. Denn aus der blossen Nothwendigkeit des göttlichen Wesens folgt, dass Gott die Ursache seiner selbst (L. 11) und aller Dinge ist (L. 16 Z.). Also ist die Macht Gottes, durch die er und alle Dinge sind und handeln, seine Wesenheit selbst.[61)]

L. 35. *Alles, was nach unserer Vorstellung in Gottes Macht ist, ist nothwendig.*

B. Denn alles, was in Gottes Macht ist, muss in seinem Wesen so enthalten sein (L. 34), dass es aus demselben nothwendig folgt, also nothwendig ist.[62)]

L. 36. *Es existirt nichts, aus dessen Natur nicht eine Wirkung folgte.*

B. Alles was existirt, drückt die Natur und das Wesen Gottes auf eine gewisse und bestimmte Weise aus (L. 25 Z.); d. h., Alles, was existirt, drückt die Macht Gottes, welche die Ursache von allen Dingen ist, auf eine gewisse und bestimmte Weise aus (L. 34); folglich muss aus demselben eine Wirkung folgen (L. 16).[63)]

A n h a n g. Hiermit habe ich die N a t u r und E i g e n s c h a f t e n G o t t e s dargelegt; sowie dass er n o t h w e n d i g e x i s t i r t; dass er e i n e i n z i g e r ist; dass er nur a u s d e r N o t h w e n d i g k e i t s e i n e r N a t u r i s t und h a n d e l t; d a s s e r d i e f r e i e U r s a c h e v o n a l l e n D i n g e n i s t u n d i n w e l c h e r W e i s e; d a s s A l l e s i n G o t t i s t u n d v o n i h m s o a b h ä n g t, d a s s o h n e i h n e s w e d e r s e i n n o c h v o r g e s t e l l t w e r d e n k a n n u n d e n d l i c h, d a s s A l l e s v o n G o t t v o r a u s b e s t i m m t w o r d e n i s t und zwar nicht aus Freiheit des Willens oder aus einem unbedingten Belieben, sondern aus der unbedingten Natur oder unendlichen Macht Gottes.

Ich habe ferner bei jeder Gelegenheit die Vorurtheile zu entfernen gesucht, welche das Verständniss meiner

Beweise hindern könnten. Da indess noch manche sonstige Vorurtheile bestehen, welche es auch und zwar ganz besonders hindern könnten und können, dass man die Verkettung der Dinge nicht so wie ich sie dargelegt habe, auffasse, so habe ich es für nöthig erachtet, diese Vorurtheile hier einer Prüfung durch die Vernunft zu unterwerfen. Und da alle Vorurtheile, welche ich hier besprechen will, von dem einen abhängen, dass nach der gewöhnlichen Meinung alle natürlichen Dinge eines Zweckes wegen handeln, wie die Menschen; ja dass Gott selbst unzweifelhaft alles nach einem gewissen Ziele leitet (man sagt nämlich, Gott habe Alles der Menschen wegen gemacht, den Menschen aber, damit er Gott verehre), so will ich diese Meinung zunächst betrachten.

Ich werde zuerst den Grund suchen, weshalb man sich meistentheils bei diesem Vorurtheil beruhigt und weshalb man zu dieser Annahme von Natur geneigt ist; sodann werde ich dessen Unwahrheit darlegen und endlich zeigen, wie daraus die Vorurtheile über gut und böse, über Verdienst und Sünde, über Lob und Tadel, über Ordnung und Verwirrung, über Schönheit und Hässlichkeit und über anderes der Art entstanden sind.

Es ist hier nicht der Ort, um dies aus der Natur der menschlichen Seele abzuleiten; es wird genügen, wenn ich von dem ausgehe, was von jedermann anerkannt werden muss; also davon, dass die Menschen ohne Kenntniss der Ursachen der Dinge auf die Welt kommen und dass alle den Trieb haben, das ihnen Nützliche zu suchen und dass sie sich dessen bewusst sind.

Daraus folgt zunächst, dass die Menschen sich für frei halten; denn sie sind sich ihrer Begehren und ihrer Triebe bewusst und denken nicht im Traume an die Ursachen, welche sie zum Begehren und Wollen veranlassen, da sie diese nicht kennen. Sodann folgt daraus, dass die Menschen alles um eines Zweckes willen thun, nämlich des Nutzens wegen, den sie begehren; daher kommt es, dass sie immer nur nach den Zwecken des Geschehenen fragen und sich bei deren Mittheilung beruhigen, da sie keinen Anlass zu weiteren Zweifeln haben. Können sie aber diese Zwecke von Anderen nicht erfahren, so bleibt ihnen nur übrig, auf sich selbst und auf die Zwecke zu sehen, wodurch sie zu ähnlichen bestimmt zu werden

pflegen. So beurtheilen sie die Sinnesweise des Anderen nothwendig nach ihrer eigenen. Da sie ferner in sich und ausser sich viele Mittel finden, die zur Erreichung ihres Nutzens erheblich beitragen, wie z. B. die Augen zum Sehen, die Zähne zum Kauen, die Kräuter und Thiere zur Nahrung, die Sonne zur Erleuchtung, das Meer zur Ernährung der Fische u. s. w., so kommt es hiervon, dass sie alles Natürliche gleichsam als Mittel für ihren Nutzen ansehen; und da sie wissen, dass sie diese Mittel vorgefunden und nicht selbst eingerichtet haben, so entstand der Glaube, dass irgend ein Anderer es sein müsse, der diese Mittel zu ihrem Nutzen bereitet habe. Denn nachdem sie einmal die Dinge als Mittel betrachtet hatten, so konnten sie nicht annehmen, dass diese sich selbst gemacht hätten, vielmehr mussten sie aus den Mitteln, welche sie sich selbst herzurichten pflegen, schliessen, dass es einen oder mehrere Leiter der Natur gäbe, welche mit menschlicher Freiheit ausgestattet, alles für sie besorgt und zu ihrem Nutzen gemacht haben. Da sie nun von dem Verstande dieser Leiter niemals etwas gehört hatten, so konnten sie ihr Urtheil darüber nur nach ihrem Verstande bilden. Daher ihre Annahme, dass die Götter Alles zum Nutzen der Menschen leiten, um sich dieselben zu verbinden und von ihnen in höchsten Ehren gehalten zu werden.

Daher ist es gekommen, dass jeder eine andere Art der Gottesverehrung sich in seinem Kopfe ausgedacht hat, damit Gott ihn mehr, wie die Uebrigen liebe, und die ganze Natur nach dem blinden Begehren und unersättlichem Geize derselben leite. Dies Vorurtheil ist zum Aberglauben geworden und hat in den Köpfen tiefe Wurzel geschlagen; es war der Grund, dass Jeder vor Allem die Endzwecke der Dinge einzusehen und zu erklären sich bemühte. Während sie aber zu zeigen suchten, dass die Natur Nichts umsonst thue, d. h. nichts, was nicht zum Besten der Menschen diene, so haben sie doch nichts damit gezeigt, als dass die Natur und die Götter, wie die Menschen, sich im Wahnsinn befinden. Man sehe nur, wohin dies endlich führte! Unter vielem Nützlichen mussten sie auch vieles Schädliche in der Natur bemerken, wie Stürme, Erdbeben, Krankheiten u. s. w., und man nahm an, dass diese daher kommen, weil die Götter über das Unrecht erzürnt

wären, was die Menschen ihnen zugefügt hätten und über die Sünden, die jene bei ihrer Verehrung begangen hätten. Obgleich die Erfahrung täglich dagegen stritt und durch unzählige Beispiele zeigte, dass Nutzen und Schaden die Frommen ebenso wie die Gottlosen treffen, so liess man doch von dem eingewurzelten Vorurtheile nicht ab. Denn es wurde ihnen leichter, diese Erfahrung zu dem anderen Unbekannten, dessen Nutzen man nicht einsah, zu rechnen und so sich den gegenwärtigen und eingeborenen Zustand der Unwissenheit zu bewahren, als das ganze Gebäude niederzureissen und ein neues auszudenken. Es galt ihnen daher als gewiss, dass die Beschlüsse der Götter die menschliche Fassungskraft weit übersteigen. Dies allein hätte hingereicht, dass die Wahrheit dem menschlichen Geschlecht ewig verborgen geblieben wäre, wenn nicht die Mathematik, welche sich nicht mit den Zwecken, sondern nur mit dem Wesen und den Eigenschaften der Gestalten beschäftigt, dem Menschen ein anderes Richtmaass der Wahrheit gezeigt hätte. Auch können noch andere Ursachen neben der Mathematik bezeichnet werden (deren Aufzählung indess überflüssig ist), durch welche die Menschen veranlasst wurden, diese gemeinen Vorurtheile zu bemerken und zur wahren Erkenntniss der Dinge überzugehen. Damit habe ich das dargelegt, was ich als Erstes versprochen habe. Um nun aber zu zeigen, dass sich die Natur keinen Zweck vorgesetzt hat und dass alle Zwecke nur eine menschliche Einbildung sind, bedarf es nicht viel. Denn ich glaube, dass dies schon genügend aus den Unterlagen und Ursachen erhellt, welche diesem Vorurtheil, wie gezeigt, den Ursprung gegeben haben.

Auch erhellt es aus L. 16 und L. 32 Z., sowie aus Allem, womit ich gezeigt habe, dass in der Natur Alles mit einer gewissen ewigen Nothwendigkeit und höchsten Vollhommenheit vorgeht. Indess will ich noch hinzufügen, dass durch diese Lehre vom Zweck die Natur überhaupt umgestossen wird. Denn sie behandelt das als Wirkung, was in Wahrheit Ursache ist und umgekehrt; ferner macht sie das Frühere in der Natur zu dem Späteren und endlich das Höchste und Vollkommenste zum Unvollkommensten. Denn (wenn ich die zwei ersten Punkte bei Seite lasse, weil sie sich von selbst verstehen) so erhellt aus L. 21, 22 und 23, dass diejenige Wirkung die voll-

kommenste ist, welche von Gott unmittelbar hervorgebracht wird; jemehr Mittelursachen sie zu ihrer Hervorbringung bedarf, desto unvollkommener ist sie. Wenn nun aber die von Gott unmittelbar hervorgebrachten Dinge nur gemacht wären, damit Gott seinen Zweck erreichte, so müssten nothwendig die letzten, derentwegen die früheren gemacht sind, die vorzüglichsten sein. Auch hebt diese Lehre die Vollkommenheit Gottes auf, denn wenn Gott wegen eines Zweckes handelt, so begehrt er nothwendig etwas, was ihm fehlt. Wenn nun auch die Theologen und Metaphysiker zwischen dem Zweck des Bedürfnisses und dem Zweck der Verähnlichung unterscheiden, so gestehen sie doch zu, dass Gott Alles nur seinetwegen gethan hat, und nicht der zu schaffenden Dinge wegen, weil sie vor der Schöpfung nichts neben Gott angeben können, dessentwegen Gott gehandelt hätte. So müssen sie also einräumen, dass Gott dasjenige, wofür er die Mittel hat bereiten wollen, entbehrt hat und dass er dies begehrt hat, wie von selbst klar ist.

Es muss hier auch erwähnt werden, dass die Anhänger dieser Lehre, welche in Aufstellung von Zwecken der Dinge ihren Scharfsinn zeigen wollten, für den Beweis ihrer Lehre eine neue Art der Begründung herbeigebracht haben, indem sie diese nicht auf die Unmöglichkeit, sondern auf die Unwissenheit zurückführten, woraus erhellt, dass dieser Lehre kein anderes Mittel der Begründung zu Gebote gestanden hat. Wenn z. B. ein Stein aus einer Höhe auf eines Menschen Kopf gefallen wäre und ihn getödtet hätte, so würden sie auf diese Art beweisen, dass der Stein gefallen sei, um den Menschen zu tödten; denn wenn er nicht zu diesem Zweck mit dem Willen Gottes gefallen wäre, wie hätten da so viele Umstände aus Zufall zusammentreffen können? (denn oft wirken mehrere zugleich.) Man wird vielleicht antworten, es sei deshalb so gekommen, weil der Wind geweht und weil den Menschen sein Weg dahin geführt habe. Aber jene werden darauf bestehen: Weshalb hat der Wind damals geweht? weshalb führte den Menschen damals sein Weg dahin? Wenn man darauf erwidert, der Wind sei damals entstanden, weil das Meer den Tag vorher bei ruhigem Wetter sich zu bewegen angefangen hatte und weil der Mensch von einem Freunde eingeladen worden war; so werden sie

wiederum fragen, da des Fragens hier kein Ende ist: Warum wurde das Meer unruhig? Weshalb war der Mensch damals eingeladen? Und so werden sie fort und fort nach den Ursachen der Ursachen fragen, bis man zu dem Willen Gottes d. h. zu dem Asyl der Unwissenheit seine Zuflucht nimmt.

Ebenso staunen sie bei dem Anblick des Baues des menschlichen Körpers und weil sie die Ursachen von so viel Kunst nicht kennen, so schliessen sie, dass er nicht durch mechanische Kräfte, sondern durch eine göttliche und übernatürliche Kunst gebildet und so eingerichtet worden, dass kein Theil den andern verletzt. So kommt es, dass der, welcher die wahren Ursachen der Wunder aufsucht und sich bestrebt, die natürlichen Dinge, wie ein Unterrichteter, einzusehen und nicht wie ein Dummer anzustaunen, hier und da für einen Ketzer und Gottlosen gehalten und als solcher von Denen ausgerufen wird, welche die Menge als die Dolmetscher der Natur und der Götter verehrt. Denn diese wissen, dass mit dem Wegfall der Unwissenheit auch das Staunen aufhört, d. h. das einzige Mittel für ihre Beweise und für die Erhaltung ihres Ansehens.

Ich lasse dies und gehe nach meinem Plane zu dem dritten Punkt über. Nachdem die Menschen sich eingeredet hatten, dass Alles, was geschieht, ihretwegen geschähe, so mussten sie in jedem Dinge dasjenige für das vorzügliche halten, was ihnen am Nützlichsten war und alles das am höchsten schätzen, von dem sie am angenehmsten berührt wurden. Daraus mussten sich die Begriffe bilden, nach welchen sie die Natur der Dinge erklärten, als: Gut, Schlecht, Ordnung, Unordnung, Warm, Kalt, Schönheit, Hässlichkeit u. s. w. Da sie sich für frei hielten, so entsprangen daraus die Begriffe von Lob und Tadel, Sünde und Verdienst. Diese Letzteren werde ich später nach Untersuchung der menschlichen Natur erörtern. Jene will ich aber hier kurz erklären.

Man nannte nämlich alles gut, was zur Gesundheit oder zur Gottesverehrung nützte, und das Gegentheil davon schlecht; und da die, welche die Natur der Dinge nicht einsehen, nichts von den Dingen bejahen, sondern die Dinge sich nur bildlich vorstellen, und die Vorstellungen für Erkenntnisse halten, so sind sie deshalb von

einer Ordnung in den Dingen überzeugt, während sie doch von den Dingen und ihrer Natur nichts wissen. Denn wenn die Dinge so eingerichtet sind, dass wir bei der sinnlichen Wahrnehmung ihre Bilder leicht auffassen und wir uns ihrer leicht erinnern können, so nennen wir sie gut angeordnet, im andern Falle schlecht angeordnet oder verwirrt. Und weil uns das am liebsten ist, was wir leicht uns bildlich vorstellen können, so ziehen die Menschen die Ordnung der Verwirrung vor, als wenn die Ordnung etwas in der Natur, ohne Rücksicht auf unser Vorstellen, wäre. Daher sagt man, dass Gott Alles in Ordnung erschaffen habe, und auf diese Weise theilt man ohne es zu wissen, Gott das bildliche Vorstellen zu; im Fall man nicht vielleicht vorzieht, dass Gott in Rücksicht auf die menschliche Einbildung alle Dinge so angeordnet habe, dass sie von dieser am leichtesten bildlich erfasst werden könnten. Man lässt sich auch hierin nicht dadurch irre machen, dass sich unendlich Vieles findet, was unser bildliches Vorstellen weit übersteigt, und Vieles, was es wegen seiner Schwäche verwirrt. Doch genug davon.

Auch die übrigen Begriffe neben den Formen des sinnlichen Vorstellens, wodurch die Einbildung in verschiedener Weise erregt wird, sind Nichts und werden doch von den Unwissenden als die wichtigsten Bestimmungen behandelt; weil, wie erwähnt, sie glauben, dass die Dinge nur ihretwegen gemacht worden seien, nur weil sie die Natur eines Gegenstandes gut oder schlecht, gesund oder faul und verdorben nennen, je nach dem sie von demselben erregt werden. So nennen sie z. B. die Gegenstände dann schön, wenn die Bewegung, welche die Nerven von diesen, durch die Augen dargestellten Gegenstände empfangen, der Gesundheit zuträglich ist. Im gegentheiligen Falle heissen sie sie hässlich. Was ferner durch die Nase den Sinn erregt, nennen sie wohlriechend oder stinkend; was durch die Zunge, süss oder bitter, schmackhaft oder unschmackhaft; was durch das Gefühl, hart oder weich, schwer oder leicht. Wenn die Dinge endlich die Ohren erregen, so sagt man, dass sie einen Lärm, Ton oder Harmonie hören lassen, und diese Harmonie hat die Menschen so irre geführt, dass selbst Gott nach ihrer Meinung daran sich erfreut. Auch giebt es Philosophen, die sich überredet haben, dass die himm-

lischen Bewegungen eine Harmonie bilden. Dies Alles zeigt zur Genüge, dass Jeder nach der Beschaffenheit seines Gehirns über die Dinge urtheilt, oder vielmehr die Erregungen seiner Einbildungskraft für die Dinge selbst genommen hat. Man darf sich daher (beiläufig bemerkt) nicht wundern, dass unter den Menschen, wie wir sehen, soviel Streitigkeiten sich erhoben haben, aus denen endlich der Skepticismus hervorgegangen ist. Denn wenn auch die menschlichen Körper in Vielem übereinstimmen, so weichen sie doch in noch Mehrerem von einander ab; daher hält dies der Eine für gut, der Andere für schlecht. Was dem Einen geordnet ist, ist dem Andern verworren; was dem Einen angenehm, ist dem Andern unangenehm. Dasselbe gilt von allem Uebrigen. Ich lasse es bei Seite, da hier nicht der Ort ist, um ausführlich darüber zu handeln und da wir Alle die genügende Erfahrung daran gemacht haben. Denn in aller Munde sind die Worte: »Wieviel Köpfe, soviel Sinne«; «Jeder hat an seinem Sinne genug«; »So verschieden die Geschmäcke, so verschieden auch die Köpfe.« Diese Redensarten zeigen hinlänglich, dass die Menschen mehr nach dem Zustand ihres Gehirns über die Dinge urtheilen und über die Dinge mehr phantasiren. Denn wenn sie die Dinge erkannt hätten, so würden diese, wie die Mathematik beweist, Alle, wenn auch nicht anlocken, doch wenigstens überzeugen.

Wir sehen also, dass alle die Gründe, aus denen die Menge die Natur zu erklären pflegt, nur verschiedene Weisen der Einbildung sind, welche von keiner Sache die Natur anzeigen, sondern nur den Zustand der Einbildungskraft. Und weil die Menschen Namen haben, als wenn die Dinge dazu ausserhalb der Einbildungskraft existirten, so nenne ich diese nicht Dinge der Vernunft, sondern Dinge der Einbildung, und so können leicht alle Beweisgründe, die man gegen mich aus ähnlichen Begriffen herbeiholt, leicht umgestossen werden. Viele pflegen nämlich ihren Beweis so zu führen: Wenn alles aus der Nothwendigkeit der vollkommensten göttlichen Natur gefolgt ist, woher kommt dann so viel Unvollkommenes in der Natur, als das Untergehen und Faulen der Dinge, das Verderben und der Gestank der Dinge und die Hässlichkeit derselben, welche Ekel erregt, und die Unordnung, das Schlechte, die Sünde u. s. w.? Indess können

sie, wie ich eben bemerkt, leicht widerlegt werden; denn die Vollkommenheit der Dinge ist nur nach deren Natur und Macht zu schätzen, und die Dinge sind nicht deshalb mehr oder weniger vollkommen, weil sie den Sinn der Menschen ergötzen oder beleidigen und weil sie der menschlichen Natur entsprechen oder ihr widerstreiten, Auf die Frage aber: Warum Gott nicht alle Menschen so geschaffen habe, dass sie blos von der Vernunft sich leiten liessen, habe ich nur die Antwort: Weil ihm nicht der Stoff fehlte, um Alles vom höchsten bis zu dem niedrigsten Grade der Vollkommenheit zu schaffen. Oder um mich richtiger auszudrücken: Weil die Gesetze seiner Natur so umfassend gewesen sind, dass sie zureichten, um Alles hervorzubringen, was von einem unendlichen Verstande vorgestellt werden kann, wie ich durch L. 16 bewiesen habe. Dies sind die Vorurtheile, welche ich hier berühren wollte; wenn noch andere der Art bestehen sollten, so wird Jeder sie bei mässigem Nachdenken leicht berichtigen können.[64])

Zweiter Theil.

Ueber die Natur und den Ursprung der Seele.[1])

Vorwort,

Ich gehe nun zur Auseinandersetzung dessen über, was aus der Wesenheit Gottes oder des ewigen und unendlichen Wesens nothwendig folgen muss. Diese Auseinandersetzung umfasst zwar nicht Alles (denn I. L. 16 habe ich gezeigt, dass unendlich Vieles auf unendlich viele Weise aus ihm folgen muss), sondern nur das, was

für die Erkenntniss der menschlichen Seele und ihrer höchsten Seligkeit gleichsam handgreiflich daraus hergeleitet werden kann.

D. 1. Unter Körper verstehe ich einen Zustand, welcher Gottes Wesen, insofern es als ausgedehnte Sache aufgefasst wird, in gewisser bestimmter Weise ausdrückt. (I. L. 25. Z.) [2])

D. 2. Zum Wesen einer Sache gehört, sage ich, das, wodurch, wenn es gegeben ist, die Sache nothwendig gesetzt wird, und wodurch, wenn es weggenommen wird, die Sache nothwendig aufgehoben wird, oder: das, ohne welches die Sache, und umgekehrt, das was ohne die Sache weder sein noch vorgestellt werden kann. [3])

D. 3. Unter: Vorstellung verstehe ich eine Auffassung der Seele, welche die Seele bildet, weil sie ein denkendes Ding ist.

E. Ich sage lieber: Auffassung als Wahrnehmung, weil letzteres Wort anzudeuten scheint, dass die Seele von dem Gegenstande leidet, während: Auffassung die Thätigkeit der Seele auszudrücken scheint. [4])

D. 4. Unter: Zureichender Vorstellung verstehe ich eine Vorstellung, welche sofern sie in sich und ohne Beziehung auf den Gesenstand betrachtet wird, alle Eigenschaften oder inneren Bestimmungen einer wahren Vorstellung hat.

E. Ich sage: Innere, um diejenige auszuschliessen, welche äusserlich ist, nämlich die Uebereinstimmung der Vorstellung mit ihrem Vorgestellten. [5])

D. 5. Dauer ist eine unbestimmte Fortsetzung der Existenz.

E. Ich sage: unbestimmt, weil sie durch die eigene Natur der existirenden Sache keineswegs bestimmt werden kann und auch nicht von der wirkenden Ursache, da diese das Dasein der Sache nothwendig setzt, aber es nicht aufhebt. [6])

D. 6. Unter: Realität und Vollkommenheit verstehe ich ein und dasselbe. [7])

D. 7. Unter: Einzel-Dingen verstehe ich Dinge welche endlich sind und eine begränzte Existenz haben. Wenn mehrere Einzeldinge in einer Handlung so zusammenwirken, dass alle zugleich die Ursache der einen Wir-

k u n g sind, so betrachte ich sie alle in soweit als e i n e einzelne Sache. [8])

A. 1. Das Wesen des Menschen schliesst nicht seine nothwendige Existenz ein; d. h. nach der Ordnung der Natur kann es ebenso geschehen, dass dieser oder jener Mensch existirt, als dass er nicht existirt.

A. 2. Der Mensch denkt. [9])

A. 3. Die Zustände des Denkens, wie Liebe, Begehren und alles sonst, was mit Affekt der Seele bezeichnet wird, giebt es nur, wenn in demselben Einzelnen die Vorstellung des geliebten, begehrten u. s. w. Gegenstandes gegeben ist. Aber die Vorstellung kann bestehen, wenn auch kein anderer Zustand des Denkens gegeben ist.[10])

A. 4. Wir empfinden, dass ein gewisser Körper auf viele Weise erregt wird.[11])

A. 5. Wir empfinden und nehmen keine andern einzelnen Gegenstände wahr, als Körper und Zustände des Denkens.[12])

Die Heischesätze sehe man hinter II. L. 13.

L. 1. *Das Denken ist ein Attribut Gottes, oder Gott ist ein denkendes Ding.*

B. Die einzelnen Denkakte oder dieser und jener Gedanke sind Zustände, welche die Natur Gottes auf eine gewisse und bestimmte Weise ausdrücken. (I. L. 25. Z.) Es kommt also Gott ein Attribut zu (I. D. 5), dessen Vorstellung alle einzelnen Gedanken einschliessen, durch welches sie ebenfalls vorgestellt werden. Es ist also das Denken eines von den unendlich vielen Attributen Gottes, welches das ewige und unendliche Wesen Gottes ausdrückt (I. D. 6), d. h. Gott ist ein denkendes Wesen.

E. Dieser Lehrsatz erhellt auch daraus, dass wir uns ein denkendes Wesen als unendlich vorstellen können. Denn je Mehreres ein denkendes Wesen denken kann, desto mehr enthält es, nach unserer Vorstellung, Realität oder Vollkommenheit. Ein Wesen also, was Unendlich-Vieles auf unendlich viele Weise denken kann, ist nothwendig in der Kraft des Denkens unendlich. Da wir somit, auf das blosse Denken achtend, ein unendliches Wesen vorstellen, so ist nothwendig das Denken eines von den vielen Attributen Gottes (I. D. 4, 6), wie ich behauptet habe.

L. 2. *Die Ausdehnung ist ein Attribut Gottes, oder Gott ist ein ausgedehntes Ding.*

Der Beweis davon nimmt denselben Gang, wie der Beweis des vorgehenden Lehrsatzes.[13])

L. 3. *In Gott besteht nothwendig sowohl eine Vorstellung von seinem Wesen, wie von Allem, was aus seinem Wesen nothwendig folgt.*

B. Denn Gott kann Unendlich-Vieles auf unendlich viele Weise denken (II. L. 1), oder er kann eine Vorstellung seines Wesens und aller daraus sich nothwendig ergebenden Folgen bilden. (Was nach I. L. 16 dasselbe ist.) Nun ist aber nothwendig Alles, was in Gottes Macht ist. (I. L. 35). Es giebt deshalb nothwendig eine solche Vorstellung und sie ist nur in Gott. (I. L. 15).

E. Die Menge versteht unter der Macht Gottes seinen freien Willen und sein Recht auf Alles, was da ist. Letzteres wird deshalb gewöhnlich als zufällig betrachtet. Denn man sagt, Gott hat die Macht, alles zu zerstören und in Nichts zu verwandeln. Man vergleicht ferner die Macht Gottes mit der Macht der Könige. Dies habe ich I. L. 32 Z. 1 und 2 widerlegt und I. L. 16 gezeigt, dass Gott mit derselben Nothwendigkeit handelt, mit der er sich selbst erkennt, d. h. so wie aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur folgt (und Alle einstimmig behaupten), dass Gott sich selbst erkennt, mit derselben Nothwendigkeit folgt, dass Gott Unendlich-Vieles auf unendlich viele Weise thut. Sodann habe ich I. L. 34 gezeigt, dass Gottes Macht nur sein thätiges Wesen ist; es ist deshalb uns ebenso unmöglich, vorzustellen, dass Gott nicht handle, als dass Gott nicht sei. Wenn es verstattet wäre, dies weiter zu verfolgen, so könnte ich ferner zeigen, dass jene Macht, welche die Menge Gott zutheilt, nur eine menschliche ist (mithin die Menge Gott nur als Menschen oder nur nach dem Bilde eines Menschen sich vorstellt), ja selbst die Ohnmacht einschliesst. Doch mag ich über dieselbe Sache nicht so viele Male dasselbe wiederholen. Ich bitte nur nochmals den Leser, dass er wiederholt erwäge, was von I. L. 16 bis zu Ende hierüber gesagt worden ist. Denn Niemand wird das richtig verstehen können, was ich meine, wenn er sich nicht

hütet, Gottes Macht mit der menschlichen Macht und dem Recht der Könige zu verwechseln.[14])

L. 4. *Die Vorstellung von Gott, aus welcher unendlich Vieles auf unendlich viele Weise folgt, kann nur eine einzige sein.*

B. Der unendliche Verstand umfasst Nichts ausser den Attributen Gottes und seinen Zuständen (I. L. 30) aber Gott ist ein Einziger (I. L. 14. Z. 1), daher kann die Vorstellung von Gott, aus welcher unendlich Vieles auf unendlich viele Weise folgt, nur eine einzige sein.[15])

L. 5. *Das wirkliche Sein der Vorstellungen erkennt Gott nur, insofern er als denkendes Wesen aufgefasst wird, für seine Ursache an, und nicht insofern Gott durch ein anderes Attribut ausgedrückt wird; d. h. die Vorstellungen sowohl von Gottes Attributen als von den einzelnen Dingen erkennen nicht das Vorgestellte selbst oder die wahrgenommenen Dinge für ihre wirkende Ursache an, sondern Gott selbst, insofern er ein denkendes Wesen ist.*

B. Dies erhellt aus II. L. 3. Denn dort folgerten wir, dass Gott die Vorstellung seines Wesens und aller Dinge, welche daraus folgen, nur dadurch bilden könne, dass Gott ein denkendes Wesen ist, und nicht dadurch, dass er der Gegenstand seiner Vorstellung ist. Darum erkennt das wirkliche Sein der Vorstellungen Gott, insofern er ein denkendes Wesen ist, als Ursache an. Ein anderer Beweis ist folgender: Das wirkliche Sein der Vorstellungen ist ein Zustand des Denkens (wie von selbst klar ist) d. h. ein Zustand (I. L. 25. Z.), welcher die Natur Gottes, sofern er ein denkendes Wesen ist, auf gewisse Weise ausdrückt. Dieser Zustand schliesst mithin die Vorstellung von keinem andern Attribute Gottes ein (I. L. 10) und ist folglich keines anderen Attributes als des Denkens Wirkung. (I. A. 4). Also erkennt das wirkliche Sein der Vorstellungen Gott nur, insofern er als ein denkendes Wesen aufgefasst wird u. s. w.[16])

L. 6. *Die Zustände eines jeden Attributes haben Gott zur Ursache, insofern es nur unter dem Attri-*

bute, dessen Zustände sie sind, aufgefasst wird, und nicht unter dem eines anderen Attributes.

B. Denn jedes Attribut wird durch sich und ohne ein anderes vorgestellt. (I. L. 10.) Deshalb schliessen die Zustände jedes einzelnen Attributs den Begriff ihres Attributes und nicht den eines andern Attributes in sich ein; mithin haben sie Gott zur Ursache, nur insofern er unter diesem Attribut, dessen Zustände sie sind, aufgefasst wird und nicht unter einem anderen.

Z. Hieraus ergiebt sich, dass das wirkliche Sein der Dinge, welche keine Zustände des Denkens sind, nicht deshalb aus der Natur Gottes folgen, weil er die Dinge früher vorgestellt hat, sondern die vorgestellten Dinge folgen und werden gefolgert, auf dieselbe Weise und mit derselben Nothwendigkeit aus ihren Attributen, wie die Vorstellungen nach unserer Darlegung aus dem Attribut des Denkens folgen.[17)]

L. 7. *Die Ordnung und Verknüpfung der Vorstellungen ist dieselbe, wie die Ordnung und Verknüpfung der Dinge.*

B. Erhellt aus I. A. 4. Denn die Vorstellung von jedem Verursachten hängt von der Vorstellung der Ursache ab, deren Wirkung es ist.

Z. Hieraus ergiebt sich, dass Gottes Macht zu denken seiner wirklichen Macht zu handeln gleich ist, d. h. Alles was aus der unendlichen Natur Gottes in der Wirklichkeit folgt, dies Alles folgt aus der Vorstellung Gottes, in derselben Ordnung und Verknüpfung in Gott als gegenständlicher Inhalt seines Denkens.[18)]

E. Ehe wir weiter gehen, ist an das oben Dargelegte zu erinnern, nämlich dass Alles, was von einem unendlichen Verstand als das aufgefasst werden kann, was das Wesen der Substanz ausmacht, dass dies Alles nur zu einer einzigen Substanz gehört, und dass folglich die denkende und die ausgedehnte Substanz eine und dieselbe Substanz sind, welche bald unter diesem, bald unter jenem Attribut aufgefasst wird. Deshalb ist auch der Zustand der Ausdehnung und die Vorstellung dieses Zustandes ein und dasselbe, nur auf zwei Weisen ausgedrückt. Dies scheinen Einige bei den Juden gleichsam

durch den Nebel eingesehen zu haben, da sie annehmen, dass Gott, Gottes Verstand und die von ihm bestimmten Dinge ein und dasselbe seien. So ist z. B. ein Kreis, welcher in der Natur existirt, und die Vorstellung dieses existirenden Kreises, die auch in Gott ist, ein und dasselbe, nur durch verschiedene Attribute ausgedrückt. Mögen wir daher die Natur unter dem Attribut der Ausdehnung oder unter dem Attribut des Denkens oder unter irgend einem anderen auffassen, so werden wir dieselbe Ordnung und dieselbe Verknüpfung der Ursachen, d. h. die gegenseitige Folge der Dinge antreffen. Aus keinem anderen Grunde habe ich gesagt, dass Gott z. B. die Ursache der Vorstellung des Kreises ist, insofern er nur ein denkendes Wesen ist; aber die Ursache des Kreises selbst, nur insofern er ein ausgedehntes Wesen ist. Weil das wirkliche Sein der Vorstellung des Kreises nur durch einen anderen Zustand des Denkens als seine nächste Ursache und dieser wiederum durch einen andern und so fort ohne Ende vorgestellt werden kann.

Wir müssen daher, so lange wir die Dinge nur als Zustände des Denkens auffassen, die Ordnung der ganzen Natur oder die Verknüpfung der Ursachen durch das Attribut des Denkens allein erklären; und insofern sie als Zustände der Ausdehnung aufgefasst werden, muss auch die Ordnung der ganzen Natur bloss durch das Attribut der Ausdehnung erklärt werden. Dasselbe nehme ich von den übrigen Attributen an.

Deshalb ist die wahre Ursache der Dinge, wie sie in sich sind, Gott, insofern er aus unendlich vielen Attributen besteht, und deutlicher kann ich dies gegenwärtig nicht erklären.[19])

L. 8. *Die Vorstellungen der einzelnen Dinge oder Zustände, welche nicht existiren, müssen in der unendlichen Vorstellung Gottes so befasst sein, wie das wirkliche Wesen der einzelnen Dinge oder Zustände in den Attributen Gottes enthalten sind.*

B. Dieser Lehrsatz ergiebt sich aus II. L. 7. E.

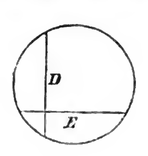
Z. Hieraus folgt, dass, so lange die einzelnen Dinge nicht existiren, als nur insofern sie in Gottes Attributen befasst sind, deren vorgestelltes Sein oder deren Vor-

stellungen auch nur existiren, soweit die unendliche Vorstellung Gottes existirt.

Wenn aber von den einzelnen Sachen gesagt wird, dass sie existiren, nicht bloss insofern sie in Gottes Attributen befasst sind, sondern insofern auch die zeitliche Dauer von ihnen ausgesagt wird, so werden deren Vorstellungen ebenfalls diejenige Existenz haben, mit welcher man ihre zeitliche Dauer bezeichnet.

E. Wenn Jemand zum besseren Verständniss dessen ein Beispiel verlangt, so kann ich nicht wohl eins geben, was die hier besprochene Frage, die vielleicht in ihrer Art einzig ist, vollkommen angemessen ausdrückt; doch will ich den Gegenstand, so gut es geht, erläutern.

Der Kreis ist nämlich von solcher Natur, dass die Rechtecke aus den Abschnitten aller geraden Linien, welche in ihm sich gegenseitig schneiden, mit einander gleich sind. Der Kreis enthält daher unendlich viele einander gleiche Rechtecke. Man kann aber dennoch nicht sagen, dass eines derselben existirt, als nur insofern ein Kreis existirt, und ebenso kann man nicht sagen, dass die Vorstellung eines dieser Rechtecke existirt, als nur insofern es in der Vorstellung des Kreises befasst ist. Nun stelle man sich vor, dass von jenen unendlich vielen Rechtecken nur zweie, nämlich D und E existiren, dann existiren deren Vorstellungen nicht bloss, insofern sie nur in der Vorstellung des Kreises befasst sind, sondern auch insofern sie die Existenz dieser beiden Vierecke in sich enthalten; dadurch werden sie von den übrigen Vorstellungen der anderen Vierecke unterschieden.[20])



L. 9. *Die Vorstellung eines einzelnen, wirklich existirenden Gegenstandes hat Gott zur Ursache, nicht insofern er unendlich ist, sondern insofern er aufgefasst wird als erregt von einer andern Vorstellung eines einzelnen wirklich existirenden Gegenstandes, dessen Ursache Gott wiederum nur ist, insofern er von einer andern dritten Vorstellung erregt ist, und so weiter ohne Ende.*

B. Die Vorstellung eines einzelnen, wirklich existirenden Gegenstandes ist ein einzelner Zustand des Denkens und von den anderen unterschieden (II. L. 8 Z. E.). Diese Vorstellung hat deshalb Gott nur insofern er ein denkendes Wesen ist, zur Ursache (II. L. 6); aber nicht, insofern Gott ein unbedingt denkendes Wesen ist, sondern nur, insofern Gott als erregt durch einen andern Zustand des Denkens aufgefasst wird; und eben so ist dieser Zustand nur die Wirkung, insofern Gott von einem andern erregt ist und so fort ohne Ende (I. L. 28.) Nun ist aber die Ordnung und Verknüpfung der Vorstellungen dieselbe, wie die Ordnung und Verknüpfung der Gegenstände (II. L. 7), deshalb ist die Ursache einer einzelnen Vorstellung eine andere Vorstellung, oder Gott, insofern er von einer anderen Vorstellung erregt aufgefasst wird, und von dieser ist die Ursache wieder Gott, insofern er von einer anderen erregt ist, und so fort ohne Ende.

Z. Von dem, was in dem einzelnen Gegenstand irgend einer Vorstellung vorgeht, hat Gott die Kenntniss nur, insofern er die Vorstellung des Gegenstandes hat.

B. Alles, was in dem Gegenstande irgend einer Vorstellung vorgeht, davon hat Gott die Vorstellung nicht, insofern er unendlich ist (II. L. 3), sondern insofern, als er durch eine andere Vorstellung eines einzelnen Gegenstandes erregt aufgefasst wird (II. L. 9); die Ordnung und Verknüpfung der Vorstellungen ist aber dieselbe, wie die Ordnung und Verknüpfung der Dinge (II. L. 7); die Kenntniss dessen, was in einem einzelnen Gegenstände vorgeht, wird also in Gott sein, nur insofern er die Vorstellung dieses Gegenstandes hat.[21)]

L. 10. *Zum Wesen des Menschen gehört nicht das Sein der Substanz, oder die Substanz bildet nicht das Wirkliche des Menschen.*

B. Denn das Sein der Substanz schliesst die nothwendige Existenz ein (I. L. 7). Wenn mithin zum Wesen des Menschen das Sein der Substanz gehörte, so würde mit der Substanz auch nothwendig der Mensch gegeben sein (II. D. 2), und folglich würde der Mensch nothwendig existiren, was widersinnig ist (II. A. 1), deshalb gehört u. s. w.

E. Es folgt dieser Lehrsatz auch aus I. L. 5, weil

es nämlich nicht zwei Substanzen derselben Natur giebt. Da aber mehrere Menschen existiren können, so ist folglich das, was das Wirkliche der Menschen ausmacht, nicht das Sein der Substanz. Uebrigens erhellt dieser Satz auch aus den übrigen Bestimmungen der Substanz, nämlich, dass die Substanz von Natur unendlich, unveränderlich, untheilbar u. s. w. ist, wie jeder leicht bemerken kann.

Z. Hieraus folgt, dass das Wesen des Menschen aus gewissen Zuständen der Attribute Gottes gebildet wird. Denn das Sein der Substanz gehört nicht zu dem Wesen des Menschen (II. L. 10). Der Mensch ist also etwas, was in Gott ist (I. L. 15) und was ohne Gott weder sein noch vorgestellt werden kann, d. h. er ist eine Erregung oder ein Zustand, welcher die Natur Gottes auf eine gewisse und bestimmte Weise ausdrückt (I. L. 25. Z.)

E. 2. Jedermann muss einräumen, dass ohne Gott nichts sein und vorgestellt werden kann. Denn allgemein wird anerkannt, dass Gott die alleinige Ursache aller Dinge ist, sowohl nach ihrem Wesen, wie nach ihrer Existenz; d. h. Gott ist, wie man sich ausdrückt, die Ursache der Dinge nicht bloss nach ihrem Werden, sondern auch nach ihrem Sein. Aber dabei behaupten die Meisten, dass das zum Wesen eines Dinges gehörte, ohne welches es weder sein, noch vorgestellt werden kann; sie nehmen daher an, dass Gottes Natur zum Wesen der erschaffenen Dinge gehört, oder dass die erschaffenen Dinge ohne Gott sein und vorgestellt werden können, oder sie schwanken in ihren Ansichten, was das wahrscheinlichere ist.

Der Grund hiervon ist, dass sie nach meiner Meinung den ordnungsmässigen Gang des Philosophirens nicht innegehalten haben. Denn sie hielten die göttliche Natur, die sie vor allem hätten betrachten sollen, weil sie sowohl nach ihrer Erkenntniss, wie nach ihrer Natur das Erste ist im Gange des Erkennens, für das Letzte; und die Dinge, welche die Gegenstände der Sinne heissen, hielten sie für die ersten von Allen. Daher ist es gekommen, dass sie während der Betrachtung der natürlichen Dinge an nichts weniger dachten, als an die göttliche Natur, und nachdem sie dann ihren Sinn auf die Betrachtung der göttlichen Natur richteten, konnten sie über keinen Gegenstand weniger denken, als über ihre ersten Einbildungen, auf

welche sie die Erkenntniss der natürlichen Dinge aufgebaut hatten, da diese zur Erkenntniss der göttlichen Natur nichts helfen konnten.

Man darf sich daher nicht wundern, wenn sie sich hin und wieder widersprechen. Doch dies bei Seite. Meine Absicht war hier nur, den Grund anzugeben, weshalb ich nicht gesagt habe, dass das zum Wesen eines Dinges gehört, ohne welches es weder sein noch vorgestellt werden kann; nämlich weil die einzelnen Dinge nicht ohne Gott sein und vorgestellt werden können und Gott doch nicht zu ihrem Wesen gehört.

Vielmehr habe ich gesagt, das dasjenige das Wesen eines Dinges nothwendig ausmacht, mit dessen Gegebensein das Ding gesetzt wird und mit dessen Wegnahme es aufgehoben wird oder dasjenige, ohne welches das Ding und umgekehrt das, was ohne das Ding weder sein noch vorgestellt werden kann (II. D. 2).[22]

L. 11. *Das Erste, was das wirkliche Sein der menschlichen Seele ausmacht, ist nichts Anderes, als die Vorstellung einer einzelnen, wirklich existirenden Sache.*

B. Das Wesen des Menschen wird durch gewisse Zustände der Attribute Gottes gebildet (II. L. 10 Z), nämlich durch die Zustände des Denkens (II. A. 2), von denen die Vorstellung der Natur nach der erste von allen Zuständen des Denkens ist (II. A. 3). Ist diese Vorstellung gegeben, so müssen die übrigen Zustände des Denkens (denen nämlich die Vorstellung von Natur vorgeht) in demselben Einzelwesen sein (II. A. 4). Daher ist die Vorstellung das Erste, was das Sein der menschlichen Seele ausmacht, aber nicht die Vorstellung einer noch nicht existirenden Sache; denn dann könnte man nicht sagen, dass die Vorstellung selbst existirt (II. L. 8 Z). Es muss deshalb die Vorstellung einer wirklich existirenden Sache sein. Aber auch nicht die Vorstellung von einer unendlichen Sache; denn eine unendliche Sache muss immer nothwendig existiren (I. L, 21 und 23); aber dies ist widersinnig (II. A. 1). Das erste also, was das wirkliche Sein der menschlichen Seele ausmacht, ist die Vorstellung einer einzelnen wirklich existirenden Sache.

Z. Hieraus ergiebt sich, dass die menschliche Seele

ein Theil des unendlichen Verstandes Gottes ist. Wenn wir ferner sagen, dass die menschliche Seele dies oder jenes auffasst, so sagen wir nichts Anderes, als dass Gott, nicht insofern er unendlich ist, sondern insofern er sich durch die Natur der menschlichen Seele darstellt, oder insofern er das Wesen der menschlichen Seele ausmacht, diese oder jene Vorstellung hat; und wenn wir sagen, das Gott diese oder jene Vorstellung habe, nicht bloss insofern er die Natur der menschlichen Seele ausmacht, sondern insofern er zugleich mit der menschlichen Seele auch die Vorstellung einer andern Sache hat, dann sagen wir, dass die menschliche Seele die Sache nur theilweise d. h. unzureichend auffasse.

E. Hier werden sicherlich die Leser stocken und es wird ihnen Vieles einfallen, was ihnen Bedenken macht; deshalb bitte ich sie mit mir langsam weiter zu gehen und nicht eher ihr Urtheil zu fällen, als bis sie Alles durchlesen haben.[23])

L. 12. *Alles, was in dem Gegenstande der Vorstellung, welche die menschliche Seele ausmacht, vorgeht, dies muss von der menschlichen Seele aufgefasst werden; oder es wird von diesem Gegenstande nothwendig eine Vorstellung in der Seele geben; d. h. wenn der Gegenstand der Vorstellung, welche die menschliche Seele ausmacht, ein Körper ist, so kann in diesem Körper nichts vorgehen, was von der Seele nicht aufgefasst wird.*

B. Denn Alles, was in dem Gegenstande irgend einer Vorstellung vorgeht, davon giebt es nothwendig in Gott eine Kenntniss (II. L. 9 Z.), insofern er als von der Vorstellung dieses Gegenstandes erregt aufgefasst wird, d. h. insofern er die Seele eines Gegenstandes bildet (II. L. 11). Was also in dem Gegenstande der Vorstellung, welche die menschliche Seele ausmacht, vorgeht, davon giebt es nothwendig eine Kenntniss in Gott, soweit er die Natur der menschlichen Seele ausmacht, d. h., die Kenntniss desselben wird nothwendig in der Seele sein, oder die Seele fasst es auf (II. L. 11 Z.).

E. Dieser Lehrsatz folgt auch aus II. L. 7 E. und wird dadurch deutlicher eingesehen.[24])

L. 13. *Der Gegenstand der Vorstellung, welche die menschliche Seele ausmacht, ist ein Körper oder ein gewisser Zustand der Ausdehnung, der wirklich existirt und nichts Anderes.*

B. Wenn der Körper nicht der Gegenstand der menschlichen Seele wäre, so wären die Vorstellungen von den Zuständen des Körpers in Gott (II. L. 9 Z), nicht insofern er unsere Seele, sondern insofern er die Seele eines anderen Gegenstandes ausmachte, d. h. die Vorstellungen der Zustände des Körpers wären nicht in unserer Seele (II. L. 11 Z.). Allein wir haben die Vorstellungen von den Zuständen des Körpers (II. A. 4), deshalb ist der Gegenstand der Vorstellung, welche die menschliche Seele ausmacht, ein Körper, und zwar ein wirklich existirender (II. L. 11). Ferner wenn noch etwas Anderes ausser dem Körper Gegenstand der Seele wäre, so müsste nothwendig, da nichts existirt, aus dem nicht nothwendig eine Wirkung folgt (I. L. 36), es eine Vorstellung irgend einer solchen Wirkung in unserer Seele geben (II. L. 11). Eine solche giebt es aber nicht (II. A. 5). Deshalb ist der Gegenstand unserer Seele ein existirender Körper und nichts Anderes.

Z. Hieraus ergiebt sich, dass der Mensch aus Seele und Körper besteht, und dass der menschliche Körper so existirt, wie wir ihn wahrnehmen.

E. Dadurch wird es verständlich, nicht nur, dass die menschliche Seele mit dem Körper vereint ist, sonauch was unter der Einheit von Seele und Körper zu verstehen ist. Aber diese Einheit wird Niemand zureichend oder bestimmt verstehen, wenn er nicht zuvor die Natur unseres Körpers zureichend kennt. Denn das, was bis hierher dargelegt worden ist, ist sehr allgemein, und gilt nicht bloss für Menschen, sondern auch für die übrigen Einzeldinge, die Alle, wenn auch in verschiedenen Graden, doch beseelt sind. Denn von jedem Dinge giebt es nothwendig in Gott eine Vorstellung, deren Ursache Gott ist, ebenso wie dies bei der Vorstellung von dem menschlichen Körper der Fall ist, und mithin gilt das, was von der Vorstellung des menschlichen Körpers gesagt worden ist, auch von der Vorstellung jedes anderen Dinges.

Dennoch kann man nicht leugnen, dass die Vorstellun-

gen ebenso, wie die Gegenstände selbst unterschieden sind, und die eine vorzüglicher als die andere ist und mehr an Realität enthält, je nachdem der Gegenstand der einen Vorstellung vorzüglicher ist als der Gegenstand der anderen und mehr an Realität enthält. Um deshalb zu bestimmen, was die menschliche Seele von den andern Seelen unterscheidet und worin sie die übrigen übertrifft, müssen wir nothwendig deren Gegenstand, d. h. wie gesagt, die Natur des menschlichen Körpers kennen lernen.

Die Natur desselben aber erläutern kann ich jedoch nicht; auch ist es für das, was ich beweisen will, nicht nothwendig. Nur das will ich im Allgemeinen bemerken; Je mehr ein Körper vor dem andern geeignet ist, Mehreres zugleich zu thun oder zu leiden, desto mehr ist dessen Seele mehr wie die übrigen geeignet, Mehreres zugleich aufzufassen; und jemehr die Handlungen eines Körpers von ihm allein abhängen und je weniger andere Körper mit ihm zusammenwirken, desto geschickter ist seine Seele, bestimmt zu erkennen. Hieraus kann man den Werth einer Seele vor der andern abnehmen, ferner den Grund einsehen, weshalb wir nur eine sehr verworrene Kenntniss von unserem Körper haben, und Vieles, was ich später hiervon ableiten werde.

Ich habe es deshalb der Mühe werth erachtet, dies genauer zu erklären und zu begründen; und deshalb muss Einiges über die Natur der Körper hier vorausgeschickt werden.[25])

A. 1. Alle Körper bewegen sich oder ruhen.

A. 2. Jeder Körper bewegt sich bald langsamer, bald schneller.

Ln. 1. Die Körper unterscheiden sich von einander in Bezug auf Bewegung und Ruhe, Schnelligkeit und Langsamkeit, aber nicht in Bezug auf die Substanz.

B. Den ersten Theil dieses Satzes nehme ich als selbstverständlich an. Dass aber die Körper nicht in Bezug auf die Substanz sich unterscheiden, erhellt sowohl aus I. L. 5 wie 8; aber noch deutlicher aus dem, was in der Erläuterung zu I. L. 15, gesagt worden ist.

Ln. 2. Alle Körper stimmen in Einigem miteinander überein.

B. Denn alle Körper stimmen darin überein, dass

sie die Auffassung eines und desselben Attributes enthalten. (II. D. 1.) Ferner dass sie bald langsamer, bald schneller, und überhaupt, dass sie bald sich bewegen, bald ruhen können.

Ln. 3. Ein bewegter oder ruhender Körper muss zur Bewegung oder Ruhe durch einen andern Körper bestimmt werden, welcher auch zur Bewegung oder Ruhe von einem anderen bestimmt worden ist, und dieser wieder von einem anderen, und so fort ohne Ende.

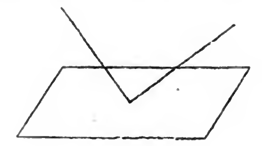
B. Die Körper sind einzelne Dinge (II. D. 1), welche sich nach II. Ln. 1. in Bezug auf Bewegung oder Ruhe von einander unterscheiden; deshalb musste Jeder zur Bewegung oder Ruhe nothwendig von einem anderen einzelnen Dinge bestimmt werden (I. L. 28), nämlich von einem anderen Körper, (II. L. 6.) der auch bewegt wird oder ruht (II. A. 1.) Aber auch dieser hätte (aus demselben Grunde) sich nicht bewegen oder ruhen können, wenn er nicht von einem andern zur Bewegung oder Ruhe bestimmt worden wäre. Und dieser wiederum (aus demselben Grunde) von einem andern, und so fort ohne Ende.

Z. Hieraus ergiebt sich, dass ein bewegter Körper solange sich bewegt, bis er von einem andern Körpern zur Ruhe bestimmt wird, und dass ein ruhender Körper so lange ruht, bis er von einem anderen zur Bewegung bestimmt wird. Dies ist auch selbstverständlich. Denn wenn ich annehme, dass z. B. der Körper A. ruht und ich auf andere Körper nicht Acht habe, so kann ich von dem Körper A. nichts aussagen, als dass er ruht. Trifft es sich später, dass der Körper A. sich bewegt, so konnte dies offenbar nicht daraus hervorgehen, dass er ruhte, denn daraus konnte nur seine Ruhe folgen. Wenn umgekehrt angenommen wird, dass A. sich bewegt, so kann man, so lange man bloss auf A. Acht hat, nichts als seine Bewegung von ihm aussagen. Trifft sich später, dass A. ruht, so konnte dies offenbar nicht aus der Beweguug hervorgehen, welche er hatte, denn aus der Bewegung kann nichts Anderes folgen, als dass A. sich bewegt. Es tritt also die Ruhe durch einen Gegenstand ein, der nicht in A. war, also durch eine äussere Ursache, welche seine Ruhe bestimmt.

A. 1. Alle Zustände, in welche ein Körper von

einem anderen Körper versetzt wird, folgen zusammen aus der Natur des Ersten und des Zweiten, so dass derselbe Körper sich verschieden bewegt, je nach der Verschiedenheit der Natur der ihn bewegenden Körper und ebenso, dass verschiedene Körper von ein und demselben Körper auf verschiedene Weise bewegt werden.

A. 2. Wenn ein bewegter Körper auf einen ruhenden, den er nicht wegbewegen kann, stösst, so wendet er sich zurück, um in der Bewegung fortzufahren, und der Winkel der Linie seiner Rückbewegung mit der Ebene des ruhenden Körpers, auf welchen er gestossen hat, wird gleich sein dem Winkel, welchen die Linie der einfallenden Bewegung mit derselben Ebene bildet.



Soviel von den einfachsten Körpern, die sich nämlich bloss durch Bewegung und Ruhe, Schnelligkeit und Langsamkeit von einander unterscheiden. Jetzt wollen wir zu den zusammengesetzten übergehen.[26)]

D. Wenn einige Körper gleicher oder verschiedener Grösse von den übrigen so zusammengedrängt werden, dass sie auf einander liegen, oder wenn sie in gleichen oder verschiedenen Graden der Schnelligkeit sich bewegen, so dass sie sich ihre Bewegungen in einer gewissen Art mittheilen, so heissen diese Körper mit einander geeint und man sagt, dass sie sämmtlich einen Körper oder ein Einzelding bilden, was sich von den übrigen durch diese Vereinung der Körper unterscheidet.

A.3. Je nachdem die Theile eines Einzeldings oder zusammengesetzten Körpers mit grösseren oder kleineren Oberflächen aufeinander liegen, desto schwerer oder leichter können sie zu einer Veränderung ihrer Lage gezwungen werden, und folglich kann es um so leichter oder schwerer bewirkt werden, dass dieses Einzelding eine andere Gestalt annimmt. Daher werde ich die Körper, deren Theile in grossen Oberflächen aufeinander liegen,

hart; deren Theile in kleinen auf einander liegen, weich und endlich deren Theile sich unter einander bewegen, flüssig nennen.

Ln. 4. Wenn von einem Körper oder Einzeldinge, was aus mehreren Körpern besteht, einige abgetrennt werden und gleichzeitig ebenso viele andere derselben Natur in deren Stelle nachfolgen, so wird das Einzelding seine Natur wie vorher behalten ohne irgend eine Veränderung seiner Gestalt.

B. Denn die Körper unterscheiden sich nicht rücksichtlich der Substanz. (II. Ln. 1). Aber das, was die Gestalt eines Einzeldinges ausmacht, besteht in der Verbindung von Körpern (II. Ln. 3 D.); diese bleibt aber, wenn auch die Körper sich fortwährend ändern (nach der Voraussetzung); das Einzelding wird also sowohl rücksichtlich seiner Substanz, als seines Zustandes seine frühere Natur behalten.

Ln. 5. Wenn die Theile, welche ein Einzelding bilden, grösser oder kleiner werden, jedoch in dem Verhältniss, dass alle dieselbe Weise der Bewegung oder Ruhe, wie vorher, gegen einander behalten, so wird das Einzelding ebenfalls seine Natur behalten und ohne irgend eine Veränderung seiner Gestalt.

Der Beweis dieses Lehnsatzes ist mit dem des Vorgehenden gleich.

Ln. 6. Wenn gewisse Körper, welche ein Einzelding bilden, genöthigt werden, ihre Bewegung, die sie nach einer Richtung hatten, in eine andere umzulenken, aber so, dass sie ihre Bewegung fortsetzen und sich gegenseitig in derselben Weise, wie früher mittheilen können, so wird ebenfalls das Einzelding seine Natur behalten und ohne Veränderung der Gestalt.

B. Es erhellt dies von selbst. Denn bei dieser Voraussetzung behält das Einzelding alles, was, laut seiner Definition, seine Gestalt ausmacht.

Ln. 7. Ausserdem behält ein Einzelding, was so zusammengesetzt ist, seine Natur, mag es

sich im Ganzen bewegen oder ruhen, oder nach dieser oder jener Richtung sich bewegen; wenn nur jeder Theil seine Bewegung behält und sie, so wie vorher, den übrigen mittheilt.

B. Dies erhellt aus der Definition zu II. Ln. 4.

E. Daraus ist zu entnehmen, wie ein zusammengesetztes Einzelding auf viele Weise erregt werden und doch seine Natur bewahren kann. Bis hier haben wir ein Einzelding angenommen, was nur aus Körpern zusammengesetzt ist, die bloss durch Bewegung und Ruhe, Schnelligkeit und Langsamkeit sich unterscheiden, d. h. welches aus den einfachsten Körpern gebildet ist. Stellen wir uns nun aber ein anderes Einzelding vor, was aus mehreren Einzeldingen verschiedener Natur zusammengesetzt ist, so werden wir finden, dass es seinen Zustand noch auf mehrere andere Weise wird verändern können, und doch seine Natur sich bewahren. Denn wenn jeder Theil desselben aus mehreren Körpern zusammengesetzt ist (nach II. Ln. 7), so wird jeder Theil ohne Veränderung seiner Natur bald langsamer, bald schneller sich bewegen und deshalb seine Bewegungen den übrigen bald schneller bald langsamer mittheilen. Wenn wir uns nun noch eine dritte Art von Einzeldingen vorstellen, welche aus solchen der zweiten Art zusammengesetzt sind, so werden wir finden, dass sie in ihren Zuständen in viel mehr Weisen verändert werden können, und doch, ohne dass ihre Gestalt sich ändert. Und wenn wir so ohne Ende fortfahren, so werden wir leicht uns vorstellen, dass die ganze Natur nur ein Einzelding ist, dessen Theile, d. h. alle Körper in unendlich vielen Zuständen wechseln, ohne dass das ganze Einzelding sich irgend verändert. Wäre es meine Absicht, die Körper zum Hauptgegenstand meiner Untersuchung zu machen, so hätte ich dies müssen ausführlicher erklären und beweisen. Indess ist meine Absicht, wie gesagt, eine andere; ich habe das Vorstehende nur angeführt, weil ich daraus leicht das ableiten kann, was ich zu beweisen mir vorgesetzt habe.[27])

H. 1. Der menschliche Körper besteht aus sehr vielen Einzeldingen (verschiedener Natur) von denen jedes sehr zusammengesetzt ist.

H. 2. Von den Einzeldingen, aus welchen

der menschliche Körper besteht, sind einige flüssig, andere weich und noch andere hart.

H. 3. Die Einzeldinge, welche den menschlichen Körper bilden, und folglich auch der menschliche Körper selbst, werden von äussern Körpern in sehr vieler Weise erregt.

H. 4. Der menschliche Körper braucht zu seiner Erhaltung sehr vieler anderer Körper, durch welche er fortwährend wiedererzeugt wird.

H. 5. Wenn der flüssige Theil des menschlichen Körpers von einem äussern Körper bestimmt wird, auf einen andern weichen oft aufzustossen, so verändert er dessen Fläche und drückt ihm gleichsam gewisse Spuren des fremden stossenden Körpers ein.

H. 6. Der menschliche Körper kann die fremden Körper auf sehr verschiedene Weise bewegen und in sehr verschiedener Weise bestimmen.[28)]

L. 14. *Die menschliche Seele ist zur Auffassung von Vielem geeignet und um so mehr, je mehr ihr Körper in vieler Weise bestimmt werden kann.*

B. Denn der menschliche Körper wird in sehr verschiedener Weise von fremden Körpern erregt (II. H. 3. 6) und veranlasst, die fremden Körper in sehr verschiedener Weise zu erregen. Alles aber, was in dem menschlichen Körper vorgeht, muss die menschliche Seele auffassen; (II. L. 12). Die menschliche Seele ist deshalb zur Auffassung von sehr Vielem geeignet und um so mehr u. s. w.[29)]

L. 15. *Die Vorstellung, welche das wirkliche Sein der menschlichen Seele ausmacht, ist nicht einfach, sondern aus sehr vielen Vorstellungen zusammengesetzt.*

B. Die Vorstellung, welche das wirkliche Sein der menschlichen Seele ausmacht, ist die Vorstellung des Körpers (II. L. 13), und dieser wird aus sehr vielen und sehr zusammengesetzten Einzeldingen gebildet. Aber von

jedem Einzeldinge, was den Körper bildet, giebt es nothwendig eine Vorstellung in Gott (II. L. 8. Z.); deshalb ist die Vorstellung des menschlichen Körpers aus vielen Vorstellungen der ihn bildenden Theile zusammengesetzt. (II. L. 7).[30)]

L. 16. *Die Vorstellung jedes Zustandes, in welchen der menschliche Körper durch fremde Körper versetzt wird, muss sowohl die Natur des menschlichen Körpers, wie die des fremden Körpers enthalten.*

B. Denn alle Zustände, in welche ein Körper versetzt wird, sind eine Folge dieses Körpers und zugleich dessen, der ihn versetzt. (II. H. 3. Z. A. 1). Daher muss die Vorstellung dieser Zustände nothwendig die Natur beider Körper enthalten (I. A. 4); mithin enthält die Vorstellung jedes Zustandes, in welchen der menschliche Körper versetzt wird, sowohl die Natur des menschlichen Körpers, wie die des fremden.

Z. 1. Hieraus folgt 1) dass die menschliche Seele die Natur vieler Körper zugleich mit ihres Körpers Natur auffasst.

Z. 2. Es folgt 2) dass die Vorstellungen, die wir von fremden Körpern haben, mehr die Verfassung unseres eigenen Körpers als die Natur der fremden Körper anzeigen, wie ich im Anhange zum I. Theil mit vielen Beispielen erläutert habe.[31)]

L. 17. *Wenn der menschliche Körper in einen Zustand versetzt ist, welcher die Natur eines fremden Körpers einschliesst, so wird die menschliche Seele diesen fremden Körper als wirklich daseiend oder ihr gegenwärtig auffassen, bis ihr Körper in einen Zustand versetzt wird, welcher die Existenz oder Gegenwart dieses fremden Körpers ausschliesst.*

B. Dies ist klar; denn so lange der menschliche Körper sich in einem solchen Zustande befindet, so lange wird die menschliche Seele diesen Zustand des Körpers betrachten (II. L. 12) d. h. sie wird die Vorstellung eines wirklich existirenden Zustandes haben (II. L. 16), welcher die Natur des fremden Körpers mit enthält, d. h. eine Vorstellung, welche die Existenz oder Gegenwart der Natur eines fremden Körpers ninht ausschliesst, sondern setzt.

Mithin wird die Seele einen fremden Körper als wirklich existirend und gegenwärtig betrachten (II. L. 16. Z.), bis ein anderer Zustand u. s. w.

Z. Die Seele kann fremde Körper, von denen der menschliche Körper einmal erregt gewesen ist, auch wenn sie nicht existiren und nicht gegenwärtig sind, dennoch so betrachten, als wenn sie gegenwärtig wären.

B. Wenn fremde Körper die flüssigen Theile des menschlichen Körpers so bestimmen, dass sie auf die weicheren oft aufstossen, so ändern sie deren Oberflächen (II. H. 5), weshalb sie von ihnen auf andere Weise zurückgestossen werden, als es früher zu geschehen pflegt und weshalb sie auch später, wenn sie auf diese neuen Oberflächen durch ihre freiwillige Bewegung aufstossen, auf dieselbe Weise zurückgeworfen werden, als wenn sie von fremden Körpern gegen diese Oberflächen gestossen worden wären. Folglich erregen sie den menschlichen Körper, wenn sie fortfahren so zurückgeworfen sich zu bewegen, auf dieselbe Weise, und die Seele wird davon ebenso denken (II. L. 12), d. h. die Seele wird den fremden Körper wieder als gegenwärtig betrachten; (II. L. 17) und zwar so oft, als die flüssigen Theile des menschlichen Körpers in ihrer freiwilligen Bewegung denselben Oberflächen begegnen werden. Wenn also auch die fremden Körper, von denen der menschliche Körper einmal erregt worden ist, nicht existiren, so wird doch die Seele sie so oft als gegenwärtig betrachten, als diese Thätigkeit des menschlichen Körpers sich wiederholen wird.

E. Man sieht damit, wie es möglich ist, dass wir das, was nicht ist, als gegenwärtig betrachten, wie oft geschieht. Es ist auch möglich, dass dies auch aus andern Ursachen eintritt; doch genügt es mir, hier eine aufgezeigt zu haben, durch welche ich den Vorgang so erklären kann, als wenn ich ihn durch seine wahre Ursache dargelegt hätte. Ich glaube indess nicht, dass ich von der Wahrheit weit abirre, da alle dabei von mir angenommenen Voraussetzungen, kaum etwas enthalten, was nicht nach der Erfahrung feststünde, und wir in diese Erfahrung nicht Zweifel setzen dürfen, nachdem ich gezeigt habe, dass der menschliche Körper so existirt, wie wir ihn sinnlich wahrnehmen (II. L. 13. Z.) Ausserdem

erkennen wir deutlich den Unterschied (II. L. 16. Z. 2. und L. 17. Z.) zwischen der Vorstellung z. B. des Peter, welcher das Wesen des Peter ausmacht und zwischen der Vorstellung desselben Peter, welche in einem andern Menschen, etwa in Paul ist; denn jene drückt das Wesen des eigenen Körpers des Peters geradezu aus und enthält nur so lange die Existenz, als Peter existirt; diese zeigt aber mehr einen Zustand in dem Körper des Paul an, als die Natur des Peter und wird daher des Paul Seele, so lange dieser Zustand des Körpers von Paul dauert, den Peter, wenn er auch nicht existirt, doch als sich gegenwärtig betrachten. Ferner werden wir, um die gewohnten Ausdrücke beizubehalten, die Zustände des menschlichen Körpers, deren Vorstellungen uns die fremden Körper als gegenwärtig darstellen, die Bilder der Dinge nennen, obgleich sie die Gestalten der Dinge nicht wiedergeben; und wenn die Seele auf diese Weise die Körper betrachtet, werden wir sagen, dass sie dieselben sich bildlich vorstellt. Und hier bitte ich, damit ich beginne zu zeigen, was Irrthum ist, zu bemerken, dass die bildlichen Vorstellungen der Seele, an sich betrachtet, keinen Irrthum enthalten, d. h., dass die Seele deshalb, weil sie sich etwas bildlich vorstellt, nicht irrt; sondern nur in dem Betracht, dass ihr die Vorstellung fehlt, welche die Existenz der Dinge ausschliesst; die sie sich als gegenwärtig bildlich vorstellt. Denn wenn die Seele, während sie sich Dinge, die nicht existiren, als gegenwärtig vorstellt, zugleich wüsste, dass sie in Wahrheit nicht existiren, so würde sie diese Kraft, sich bildlich vorzustellen, eher zu den Vorzügen, als zu den Fehlern ihrer Natur rechnen; zumal wenn dieses Vermögen des bildlichen Vorstellens von ihrer Natur allein abhinge, d. h. wenn dieses Vermögen des bildlichen Vorstellens der Seele frei wäre. (I. D. 7).[32]

L. 18. *Wenn der menschliche Körper einmal von zwei oder mehreren Körpern zugleich erregt worden ist, so entsinnt sich die Seele, wenn sie später einen von ihnen sich vorstellt, sofort auch der andern.*

B. Die Seele stellt sich deshalb einen Körper bildlich vor (nach L. 17. Z), weil der menschliche Körper von den Spuren des fremden Körpers ebenso erregt und

bestimmt wird, wie wenn einige seiner Theile von dem fremden Körper selbst den Stoss erhalten hätten. Nun war (nach der Voraussetzung) der Körper so bestimmt worden, dass die Seele zugleich zwei Körper sich bildlich vorstellte; folglich wird sie auch jetzt zugleich zweie sich vorstellen und die Seele wird, sobald sie den Einen sich vorstellt, sofort auch des Andern sich erinnern.

E. Hieraus ergiebt sich deutlich, was das Gedächtniss ist. Es ist nämlich nur eine gewisse Verknüpfung der Vorstellungen, welche die Natur der ausserhalb des menschlichen Körpers befindlichen Dinge mit enthalten. Diese Verkettung bildet sich in der Seele nach der Ordnung und Verknüpfung der Erregungen des menschlichen Körpers.

Ich sage erstens: Eine Verknüpfung von nur solchen Vorstellungen, welche die Natur der Dinge ausserhalb des menschlichen Körpers mit enthalten, aber nicht eine Verkettung solcher Vorstellungen, welche die Natur derselbigen Dinge darlegen. Denn sie sind in Wahrheit Vorstellungen von den Erregungen des menschlichen Körpers, welche sowohl die Natur dieses, als der fremden Körper einschliessen. (II. L. 16).

Ich sage zweitens: Eine Verkettung der Erregungen des menschlichen Körpers, um sie von der Verkettung der Vorstellungen zu unterscheiden, welche nach der Ordnung des Verstandes geschieht, mittelst welcher die Seele der Dinge durch ihre ersten Ursachen erfasst, und welche Ordnung bei allen Menschen dieselbe ist.

Hieraus erkennt man auch deutlich, warum ein Mensch von dem Gedanken eines Gegenstandes sofort auf den Gedanken eines andern kommt, obgleich er mit dem vorigen keine Aehnlichkeit hat. So kommt z. B. ein Römer von dem Gedanken des Wortes Pomus (Apfel) sofort auf den Gedanken der Frucht, die mit jenem artikulirten Laut keine Aehnlichkeit hat, und die mit ihm nichts gemein hat, als dass von diesen Beiden der Körper desselben oft erregt worden ist, d. h., dass dieser Mensch oft das Wort Pomus gehört hat, während er die Frucht selbst sah. So wird Jeder von einem Gedanken auf einen anderen kommen, wie die Gewohnheit eines Jeden die Bilder der Dinge in dem Körper geordnet hat. So wird ein Soldat z. B., wenn er die Spuren eines Pferdes im

Sande sieht, sofort von dem Gedanken eines Pferdes auf den des Reiters und von diesem auf den Gedanken des Krieges u. s. w. kommen; aber der Bauer wird von dem Gedanken des Pferdes auf den Gedanken des Pfluges, des Ackers u. s. w. kommen. So kommt Jeder danach, wie er sich gewöhnt hat, die Bilder der Dinge auf diese oder jene Weise zu verbinden und zu verknüpfen, von dem einen auf diesen oder auf einen andern Gedanken.[34])

L. 19. *Die menschliche Seele kennt ihren eigenen Körper und dass er existirt, nur durch die Vorstellungen der Zustände, in welche ihr Körper versetzt wird.*

B. Denn die menschliche Seele ist die Vorstellung selbst oder die Kenntniss des menschlichen Körpers (II. L. 13), welche zwar in Gott ist (II. L. 9), insofern als er aufgefasst wird als erregt durch eine andere Vorstellung einer einzelnen Sache; weil aber der menschliche Körper (II. H. 4) sehr vieler Körper bedarf, durch die er fortwährend gleichsam wieder erzeugt wird und die Verknüpfung der Vorstellungen dieselbe ist, wie die Ordnung und Verknüpfung der Ursachen (II. L. 7), so wird diese Vorstellung in Gott sein, insofern er von den Vorstellungen mehrerer einzelner Dinge erregt aufgefasst wird. Gott hat also die Vorstellung des menschlichen Körpers oder kennt den menschlichen Körper, insofern er von sehr vielen andern Vorstellungen erregt ist und nicht insofern er die Natur der menschlichen Seele ausmacht, d. h. die menschliche Seele kennt ihren Körper nicht. (II. L. 11. Z.) Aber die Vorstellungen der Zustände des Körpers sind in Gott, soweit er die Natur der menschlichen Seele ausmacht, oder die menschliche Seele fasst diese Zustände auf (II. L. 12) und folglich auch den menschlichen Körper selbst; (II. L. 16) und zwar als wirklich existirend. (II. L. 17). Die menschliche Seele erfasst also nur insoweit ihren eigenen Körper.[34])

L. 20. *Von der menschlichen Seele giebt es auch in Gott eine Vorstellung oder Kenntniss, welche in Gott auf dieselbe Weise folgt und auf Gott in derselben Weise sich bezieht, wie die Vorstellung oder Kenntniss des menschlichen Körpers.*

B. Das Denken ist ein Attribut Gottes (II. L. 1), folglich muss sowohl davon (II. L. 3) als von allen dessen Zuständen und folglich auch von der menschlichen Seele (II. L. 11) es nothwendig in Gott eine Vorstellung geben. Sodann folgt nicht, dass diese Vorstellung oder Kenntniss der Seele in Gott besteht, insoweit er unendlich ist, sondern soweit er durch eine andere Vorstellung einer einzelnen Sache erregt ist. (II. L. 9). Die Ordnung und Verknüpfung der Vorstellungen ist aber dieselbe, wie die Ordnung und Verknüpfung der Ursachen (II. L. 7); daraus ergiebt sich, dass diese Vorstellung oder Kenntniss der Seele in Gott ist und sich auf Gott in derselben Weise bezieht, wie die Vorstellung oder Kenntniss des Körpers.[35])

L. 21. *Die Vorstellung der Seele ist auf dieselbe Weise mit der Seele geeint, wie die Seele selbst mit dem Körper geeint ist.*

B. Dass die Seele mit dem Körper vereint ist, habe ich dadurch bewiesen, dass der Körper der Gegenstand der Seele ist (II. L. 12. 13). Folglich muss aus demselben Grunde die Vorstellung der Seele mit ihrem Gegenstande, d. h. mit der Seele selbst in derselben Weise vereint sein, wie die Seele mit dem Körper vereint ist.

E. Dieser Lehrsatz erhellt viel deutlicher aus dem zu II. L. 7. E. Gesagten. Dort habe ich nämlich gezeigt, dass die Vorstellung des Körpers und der Körper, d. h. die Seele und der Körper (II. L. 13) ein und dasselbe Einzelding sind, was bald unter dem Attribute des Denkens, bald unter dem der Ausdehnung aufgefasst wird. Deshalb ist die Vorstellung von der Seele und die Seele selbst ein und derselbe Gegenstand, welcher unter ein und demselben Attribut, nehmlich dem des Denkens, aufgefasst wird. Ich sage, es folgt, dass die Vorstellung der Seele und die Seele selbst mit derselben Nothwendigkeit und aus derselben Macht des Denkens in Got bestehen. Denn in Wahrheit ist die Vorstellung von der Seele, d. h. die Vorstellung von einer Vorstellung nichts anderes als das Wirkliche der Vorstellung, insoweit diese als ein Zustand des Denkens und ohne Beziehung auf den Gegenstand aufgefasst wird. Denn sobald Jemand etwas weiss, so weiss er auch damit, dass er es weiss, und er

weiss zugleich, dass er sein Wissen weiss und so fort ohne Ende. Doch hierüber später.[36])

L. 22. *Die menschliche Seele erfasst nicht bloss die Zustände des Körpers, sondern auch die Vorstellungen dieser Zustände.*

B. Die Vorstellungen von den Vorstellungen der Zustände folgen in Gott in derselben Weise und werden auf Gott in derselben Weise bezogen, wie die Vorstellungen der Zustände selbst; dies wird auf dieselbe Weise bewiesen wie II. Lehrsatz 20. Aber die Vorstellungen der Zustände des Körpers sind in der menschlichen Seele (II. L. 12), d. h. in Gott (II. L. 11. Z.), soweit er das Wesen der menschlichen Seele ausmacht. Deshalb werden die Vorstellungen von diesen Vorstellungen in Gott sein, insofern er die Kenntniss oder Vorstellung von der menschlichen Seele hat, d. h. in der Seele selbst, (II. L. 21) welche deshalb nicht bloss die Zustände des Körpers, sondern auch deren Vorstellungen auffasst.[37])

L. 23. *Die Seele kennt sich selbst nur, insofern sie die Vorstellungen von den Zuständen des Körpers erfasst.*

B. Die Vorstellung oder Kenntniss der menschlichen Seele folgt in Gott auf dieselbe Weise und wird auf Gott in derselben Weise bezogen (II. L. 20), wie die Vorstellung oder Kenntniss des Körpers. Da aber die menschliche Seele den menschlichen Körper selbst nicht kennt (II. L. 19) d. h. da die Kenntniss des menschlichen Körpers auf Gott nicht bezogen wird (II. L. 11. Z.), insofern er die Natur der menschlichen Seele ausmacht, so wird auch die Kenntniss der Seele nicht auf Gott bezogen, insofern er das Wesen der menschlichen Seele ausmacht, und deshalb kennt die menschliche Seele sich selbst nicht. (II. L. 11. Z). Ferner enthalten die Vorstellungen der Zustände, welche in dem Körper erregt werden, die Natur des Körper selbst (II. L. 16. Z.), d. h. sie stimmen mit der Natur der Seele überein (II. L. 13). Die Kenntniss dieser Vorstellungen schliesst also nothwendig die Kenntniss der Seele ein; die Kenntniss dieser Vorstellungen ist aber in der menschlichen Seele selbst (II. L. 22). Des-

halb kennt sich selbst die menschliche Seele nur in soweit.[38])

L. 24. *Die menschliche Seele enthält nicht die zureichende Kenntniss der Theile, welche den menschlichen Körper bilden.*

B. Die Theile, welche den menschlichen Körper bilden, gehören nur insoweit zu dem Wesen dieses Körpers, als sie ihre Bewegungen sich gegenseitig in gewisser Weise mittheilen; (Ln. 3. D hinter Z) aber nicht, insoweit sie als Einzeldinge, ohne Beziehung auf den menschlichen Körper aufgefasst werden können. Denn die Theile des menschlichen Körpers sind zusammengesetzte Einzeldinge (H. 1), deren Theile von dem menschlichen Körper ohne Veränderung seiner Natur und Gestalt sich trennen (II. Ln. 4) und ihre Bewegungen andern Körpern in anderer Weise mittheilen können (II. Ln. 3. A. 2). Deshalb wird die Vorstellung oder Kenntniss jedes Theiles in Gott sein (II. L. 3), insofern er aufgefasst wird als erregt durch eine andere Vorstellung einer einzelnen Sache, welche einzelne Sache nach der Ordnung der Natur dem Theile selbst vorgeht (II. L. 7). Dasselbe gilt von jedem Theile des Einzeldinges, was den menschlichen Körper bildet, also ist die Kenntniss von jedem, den menschlichen Körper bildenden Theil in Gott, insofern er von mehreren Vorstellungen von Dingen erregt ist und nicht, insofern er nur die Vorstellung des menschlichen Körpers hat; d. h. die Vorstellung, welche die Natur der menschlichen Seele bildet (II. L. 13). Daher enthält die menschliche Seele keine zureichende Kenntniss von den Theilen des menschlichen Körpers.[39])

L. 25. *Die Vorstellung eines jeden Zustandes des menschlichen Körpers enthält nicht die zureichende Kenntniss eines fremden Körpers.*

B. Die Vorstellung von einem Zustande des menschlichen Körpers, enthält, wie wir gezeigt haben (II. L. 10), insoweit die Natur des fremden Körpers, als dieser den menschlichen Körper auf eine gewisse Weise bestimmt. Insoweit aber der fremde Körper ein Einzelding ist, was nicht zu dem menschlichen Körper gehört, ist dessen Vorstellung oder Kenntniss in Gott (II. L. 9), insofern

Gott als durch die Vorstellung einer andern Sache erregt aufgefasst wird, welche dem fremden Körper von Natur vorgeht. (II. L. 7). Deshalb ist die zureichende Kenntniss des fremden Körpers nicht in Gott, insofern er die Vorstellung von einem Zustande des menschlichen Körpers hat; oder die Vorstellung von einem Zustande des menschlichen Körpers enthält nicht die zureichende Kenntniss des fremden Körpers.[40])

L. 6. *Die menschliche Seele nimmt einen fremden Körper nur durch die Vorstellungen von den Zuständen ihres Körpers als wirklich existirend wahr.*

B. Wenn der menschliche Körper von einem fremden Körper in keiner Weise erregt ist, so ist auch die Vorstellung des menschlichen Körpers (II. L. 7) d. h. so ist auch die menschliche Seele in keiner Weise mit der Vorstellung der Existenz dieses Körpers befasst (II. L. 13) d. h. sie nimmt in keiner Weise die Existenz dieses fremden Körpers wahr. Aber so weit der menschliche Körper von einem fremden Körper auf irgend eine Weise erregt wird, insoweit nimmt sie den fremden Körper wahr. (II. L. 16 und Z.)

Z. Soweit die Seele einen fremden Körper sich bildlich vorstellt, soweit hat sie keine zureichende Kenntniss von demselben.

B. Wenn die menschliche Seele den fremden Körper vermittelst der Vorstellungen der Zustände ihres Körpers betrachtet, so sagen wir, dass sie bildlich vorstellt (II. L. 17. E.). Der Mensch kann nur in dieser Weise sich die wirkliche Existenz der fremden Körper vorstellen (II. L. 25). Insofern also die Seele die fremden Körper sich bildlich vorstellt, hat sie keine zureichende Kenntniss von ihnen.[41])

L. 27. *Die Vorstellung irgend eines Zustandes des menschlichen Körpers enthält keine zureichende Kenntniss des menschlichen Körpers selbst.*

B. Jede Vorstellung eines Zustandes des menschlichen Körpers enthält in soweit die Natur desselben, als er in gewisser Weise erregt aufgefasst wird (II. L. 16). Insofern aber der menschliche Körper ein Einzelding ist,

was auf viele andere Weise erregt werden kann; so ist dessen Vorstellung u. s. w. (Siehe II. L. 25. B.)[42])

L. 28. *Die Vorstellungen der Zustände des menschlichen Körpers, sind, soweit sie nur auf die menschliche Seele bezogen werden, nicht klar und bestimmt, sondern verworren.*

B. Denn die Vorstellungen von den Zuständen des menschlichen Körpers enthalten sowohl die Natur der fremden Körper, wie des menschlichen Körpers selbst (II. L. 16). Sie müssen aber nicht bloss die Natur des menschlichen Körpers, sondern auch seiner Theile enthalten; denn diese Zustände sind Vorgänge (H. 3), durch welche die Theile des menschlichen Körpers und folglich der ganze menschliche Körper erregt wird. Aber die zureichende Kenntniss der fremden Körper, so wie der den menschlichen Körper bildenden Theile ist nicht in Gott, insofern er mit der menschlichen Seele, sondern insofern er mit andern Vorstellungen befasst ist (II. L. 24. 25). Die Vorstellungen dieser Zustände gleichen mithin, insofern sie bloss auf die menschliche Seele bezogen werden, einem Schluss ohne die Vordersätze, d. h. sie sind (wie von selbst erhellt) verworren.

E. Die Vorstellung, welche die Natur der menschlichen Seele ausmacht, ist aus denselben Gründen, für sich betrachtet, nicht klar und bestimmt; dasselbe gilt von der Vorstellung der menschlichen Seele und von den Vorstellungen der Vorstellungen der Zustände des menschlichen Körpers, soweit sie bloss auf die Seele bezogen werden, wie jeder einsehen kann.[43])

L. 29. *Die Vorstellung von der Vorstellung irgend eines Zustandes des menschlichen Körpers enthält keine zureichende Kenntniss der menschlichen Seele.*

B. Die Vorstellung eines Zustandes des menschlichen Körpers (II. L. 27) enthält keine zureichende Kenntniss des Körpers oder drückt dessen Natur nicht zureichend aus; d. h. sie stimmt mit der Natur der Seele nicht vollkommen entsprechend überein (II. L. 13). Die Vorstellung dieser Vorstellung drückt also die Natur der menschlichen Seele nicht vollkommen entsprechend aus oder enthält keine zureichende Kenntniss derselben. (I. A. 6).

Z. Hieraus ergiebt sich, dass die menschliche Seele, so oft sie nach dem gewönlichen Laufe der Natur auffasst, keine zureichende, sondern nur eine verworrene und verstümmelte Kenntniss von sich selbst und von ihrem Körper und von den fremden Körpern hat. Denn die Seele kennt sich selbst nur, insofern sie die Vorstellungen der Zustände des Körpers vorstellt (II. L. 23). Ihren Körper aber erfasst die Seele nur durch die Vorstellung seiner Zustände (II. L. 19), und dadurch erfasst sie auch nur die fremden Körper (II. L. 26). Sie hat mithin in diesen Vorstellungen keine zureichende Kenntniss weder von sich selbst (II. L. 29), noch von ihrem Körper (II. L. 27), noch von den fremden Körpern (II. L. 25), sondern nur eine verstümmelte und verworrene (II. L. 28 mit E.).

E. Ich sage ausdrücklich, dass die Seele von sich und von ihrem Körper und von den fremden Körpern keine zureichende, sondern nur eine verworrene Kenntniss hat, so lange sie die Gegenstände in der gewöhnlichen Weise vorstellt, d. h. so lange sie von aussen, aus dem zufälligen Begegnen der Gegenstände, bestimmt wird, dies oder jenes zu betrachten und so lange sie nicht von innen, und zwar deshalb, weil sie mehrere Gegenstände zugleich betrachtet, bestimmt wird, deren Uebereinstimmung, Unterschiede und Gegensätze zu erkennen. Denn wenn sie auf diese oder eine andere Weise von innen veranlasst wird, dann betrachtet sie die Gegenstände klar und bestimmt, wie ich unten zeigen werde.[44])

L. 30. *Wir können von der Dauer unseres Körpers nur eine sehr unzureichende Kenntniss haben.*

B. Die Dauer unserer Körpers hängt nicht von dessen Wesen ab (II. A. 1) und auch nicht von der unbedingten Natur Gottes (I. L. 21). Der Körper wird vielmehr zur Existenz und Thätigkeit von solchen Ursachen bestimmt (I. L. 28), welche wieder von Andern zur Existenz und Thätigkeit auf eine gewisse Weise bestimmt worden sind, und diese sind wieder von Andern bestimmt worden und so ohne Ende. Die Dauer unseres Körpers hängt deshalb von einer gemeinsamen Ordnung der Natur und von der Verfassung der Dinge ab. In welcher Weise aber die Dinge geordnet sind, davon besteht die zurei-

chende Kenntniss in Gott, insofern er die Vorstellungen aller dieser Dinge hat, und nicht bloss die des menschlichen Körpers (II. L. 9 Z.). Deshalb ist die Kenntniss der Dauer unseres Körpers sehr unvollkommen in Gott, insofern er nur als die Natur der menschlichen Seele bildend aufgefasst wird (II. L. 11 Z.), d. h. diese Kenntniss in unserer Seele ist sehr unvollkommen.

L. 31. *Wir können von der Dauer der einzelnen Dinge ausser uns nur eine sehr unzureichende Kenntniss haben.*

B. Denn jede einzelne Sache, ebenso wie der menschliche Körper, sind von einer andern einzelnen Sache auf eine gewisse und feste Weise zur Existenz und Thätigkeit bestimmt; ebenso diese von Andern und sofort ohne Ende (I. L. 28). Da nun im vorigen Lehrsatz aus dieser, allen einzelnen Dingen gemeinschaftlichen Eigenschaft, bewiesen worden ist, dass wir von der Dauer unseres Körpers nur eine sehr unzureichende Kenntniss haben, so wird dasselbe von der Dauer der einzelnen Dinge gelten müssen, nämlich, dass wir von ihr nur eine sehr unzureichende Kenntniss haben können.

Z. Hieraus folgt, dass alle einzelnen Dinge zufällig und vergänglich sind; denn von ihrer Dauer können wir keine zureichende Kenntniss haben (II. L. 31), und dies ist es, was unter Zufälligkeit und Vergänglichkeit der Dinge zu verstehen ist (I. L. 33. E. 1). Denn ausserdem giebt es nichts Zufälliges (I. L. 29).[45])

L. 32. *Alle Vorstellungen, insofern sie auf Gott bezogen werden, sind wahr.*

B. Alle Vorstellungen, die in Gott sind, stimmen überhaupt mit ihrem Vorgestellten überein (II. L. 7. Z.), und deshalb sind sie alle wahr (I. A. 6).

L. 33. *In den Vorstellungen ist nichts Positives, dessenwegen sie falsch genannt werden.*

B. Wer dies bestreitet, stelle sich, wenn er es vermag, eine positive Weise des Denkens vor, welche das Wirkliche des Irrthums oder der Falschheit ausmacht. Diese Art des Denkens kann nicht in Gott sein (II. L. 32). Ausserhalb Gottes kann sie aber auch nicht sein, noch

vorgestellt werden (I. L. 15). Es kann also nichts Positives in den Vorstellungen geben, weshalb sie falsch genannt werden.

L. 34. *Jede Vorstellung, welche in uns unbedingt oder zureichend, oder vollkommen ist, ist wahr.*

B. Wenn wir sagen, dass es in uns eine zureichende oder vollkommene Vorstellung gebe, so sagen wir nichts Anderes, als dass in Gott, soweit er das Wesen unserer Seele ausmacht, eine zureichende und vollkommene Vorstellung bestehe (II. L. 11. Z.); und deshalb sagen wir nichts Anderes, als dass solche Vorstellung wahr sei (II, L. 32).

L. 35. *Die Unwahrheit besteht in einem Mangel der Kenntniss, welchen die unangemessenen oder verstümmelten oder verworrenen Vorstellungen enthalten.*

B. Es giebt nichts Positives in den Vorstellungen, was das Wirkliche der Falschheit ausmachte (II. L. 33); die Unwahrheit kann aber nicht in einem unbedingten Mangel bestehen, denn man sagt von den Seelen und nicht von den Körpern, dass sie irren oder täuschen; aber auch nicht in einer unbedingten Unwissenheit, denn Nichtwissen und Irren sind verschieden. Die Falschheit besteht deshalb in einem Mangel der Kenntniss, welchen die unzureichende Kenntniss der Dinge oder die unzureichenden und verworrenen Vorstellungen derselben enthalten.

E. In der Erläuterung zu II. L. 17 habe ich dargelegt, in welcher Weise der Irrthum aus einem Mangel der Kenntniss besteht; indess will ich zur mehreren Verdeutlichung ein Beispiel geben. Nämlich: die Menschen täuschen sich, weil sie sich für frei halten; diese Meinung besteht aber nur darin, dass sie zwar ihre Handlungen kennen, aber nicht die Ursachen, durch welche sie bestimmt werden. Dies ist also die Vorstellung ihrer Freiheit, dass sie keine Ursache ihrer Handlungen kennen. Denn wenn sie sagen, dass die menschlichen Handlungen von dem Willen abhängen, so sind dies Worte, bei denen sie sich Nichts vorstellen; denn Niemand weiss, was der Wille ist und wie er den Körper bewegt. Alle, welche hierüber etwas aufstellen, Sitze und Wohnorte der Seele

ausdenken, pflegen Lachen oder Ekel zu erregen. Ebenso stellen wir, wenn wir die Sonne sehen, uns vor, sie sei ungefähr 200 Fuss von uns entfernt; ein Irrthum, der in dieser bildlichen Vorstellung allein nicht enthalten ist, sondern darin, dass während wir so uns die Sonne vorstellen, wir die wahre Entfernung derselben und die Ursache unserer bildlichen Vorstellung nicht kennen. Denn wenn wir auch später erkennen, dass die Sonne über 600 Erddurchmesser von uns entfernt ist, so bleibt dessenungeachtet in uns die bildliche Vorstellung, dass sie nahe bei uns sei; denn wir stellen uns die Sonne nicht deshalb als nahe vor, weil wir ihre wahre Entfernung nicht kennen, sondern weil die Erregung unseres Körpers das Wesen der Sonne nur in so weit einschliesst, als unser Körper davon erregt wird. [46])

L. 36. *Die unzureichenden und verworrenen Vorstellungen folgen sich mit derselben Nothwendigkeit, wie die zureichenden oder klaren und bestimmten Vorstellungen.*

B. Alle Vorstellungen sind in Gott (I. L. 15) und sind, so weit sie auf Gott bezogen werden, wahr (II. L. 32) und zureichend (II. L. 7 Z.). Es bestehen deshalb keine unzureichenden oder verworrenen Vorstellungen, als insofern sie auf die einzelne Seele eines Menschen bezogen werden (II. L. 24, 28). Mithin folgen sich alle sowohl zureichenden wie unzureichenden Vorstellungen mit gleicher Nothwendigkeit (II. L. 6 Z.). [47])

L. 37. *Das, was Allen gemeinsam ist (II. Ln. 2) und was ebenso im Theile als im Ganzen ist, macht nicht das Wesen einer einzelnen Sache aus.*

B. Wer dies bestreitet, mag, wenn er kann, sich vorstellen, dass dies Gemeinsame das Wesen einer einzelnen Sache ausmache, z. B. das Wesen von B. Dann kann dies Gemeinsame ohne B. weder sein noch vorgestellt werden (II. D. 2), was gegen die Voraussetzung ist; es gehört also nicht zu dem Wesen von B. und bildet auch nicht das Wesen einer andern einzelnen Sache. [48])

L. 38. *Das, was allen Dingen gemein ist und was ebenso im Theile wie im Ganzen ist, kann nicht anders vorgestellt werden, als zureichend.*

B. A. sei etwas, was allen Körpern gemein ist und was ebenso in dem Theile jedes Körpers, wie in dem Ganzen ist. Ich behaupte nun, dass A. nur zureichend vorgestellt werden kann. Denn die Vorstellung desselben wird in Gott nothwendig eine zureichende sein, sowohl insofern Gott die Vorstellung des menschlichen Körpers, als die Vorstellungen seiner Zustände hat (II. L. 7 Z.), welche Zustände sowohl die Natur des menschlichen Körpers, als der fremden Körper zum Theil in sich enthalten (II. L. 16, 25, 27); d. h. diese Vorstellung wird nothwendig in Gott eine zureichende sein, soweit er die menschliche Seele ausmacht oder soweit er die Vorstellungen hat, die in der menschlichen Seele sind. Folglich erfasst die Seele das A. nothwendig zureichend (II. L. 11 Z.), und zwar sowohl insofern sie sich selbst, als insofern sie ihren Körper oder irgend einen fremden Körper vorstellt, und A. kann auf andere Weise nicht vorgestellt werden.

Z. Hieraus ergiebt sich, dass es gewisse Vorstellungen oder Begriffe giebt, die allen Menschen gemein sind. Denn alle Körper kommen in gewissen Stücken überein (Ln. 2), und diese müssen von allen Menschen zureichend oder klar und bestimmt aufgefasst werden (II. L. 38). [49])

L. 39. *Dasjenige, was dem menschlichen Körper und einigen fremden Körpern, von denen der menschliche erregt zu werden pflegt, gemein ist, sowie das, was dem Theile eines jeden dieser ebenso wie dem Ganzen gemein und eigen ist, davon wird die Vorstellung in der Seele ebenfalls eine zureichende sein.*

B. A. sei dasjenige, was dem menschlichen Körper und einigen fremden Körpern gemein und eigen ist und was ebenso in dem menschlichen Körper, wie in jenen fremden Körpern ist und was ebenso in dem Theile, wie in dem Ganzen jedes fremden Körpers ist. Dann wird in Gott von diesem A. eine zureichende Vorstellung bestehen, sowohl insofern er die Vorstellung des menschlichen Körpers hat, als insofern er die Vorstellung der vorausgesetzten fremden Körper hat (II. L. 7 Z.). Nun nehme man an, dass der menschliche Körper von einem fremden Körper durch das erregt wird, was er mit ihm gemein hat, d. h. durch A. Die Vorstellung dieser Er-

regung wird die Eigenthümlichkeit von A. enthalten (II. L. 16), und deshalb wird die Vorstellung dieser Erregung, soweit sie die Eigenthümlichkeit von A. enthält, vollkommen sein in Gott, soweit er mit der Vorstellung des menschlichen Körpers behaftet ist (II. L. 7 Z.) d. h. insofern er die Natur der menschlichen Seele ausmacht (II. L. 13). Folglich ist auch diese Vorstellung in der menschlichen Seele eine zureichende (II. L. 11 Z.).

Z. Hieraus ergiebt sich, dass die Seele um so geeigneter ist, Mehreres zureichend zu erfassen, je mehr Gemeinsames ihr Körper mit anderen Körpern hat.[50])

L. 40. *Alle Vorstellungen in der Seele, welche aus zureichenden Vorstellungen in ihr folgen, sind ebenfalls zureichend.*

B. Dies ist klar. Denn wenn man sagt, dass in der menschlichen Seele eine Vorstellung aus Vorstellungen folgt, die in ihr zureichend sind, so wird damit nur gesagt, dass es in dem göttlichen Verstande eine Vorstellung giebt, wovon die Ursache Gott ist, nicht insofern er unendlich ist und nicht insofern er durch die Vorstellungen mehrerer einzelnen Dinge erregt ist, sondern nur, insofern er das Wesen der menschlichen Seele ausmacht (II. L. 11 Z.).

E. 1. Hiermit habe ich die Ursache der Begriffe dargelegt, welche Gemeinbegriffe genannt werden und die Grundlagen unserer Schlussfolgerungen sind. Indess giebt es von einigen Axiomen und Begriffen andere Ursachen, die hier nach meiner Weise zu erklären zweckmässig sein dürfte. Es würde nämlich daraus hervorgehen, welche Begriffe nützlicher sind als andere, und von welchen kaum ein Gebrauch gemacht werden kann; ferner, welche Begriffe allgemein, und welche nur Denen, die nicht an Vorurtheilen leiden, als klar und bestimmt gelten; endlich welche schlecht begründet sind. Es würde sich ausserdem ergeben, woher die Begriffe, welche man die der zweiten Ordnung nennt und folglich auch, woher die auf sie gestützten Axiome ihren Ursprung haben, so wie Anderes, was ich darüber beim Nachdenken gefunden habe. Da ich indess dies einer anderen Abhandlung vorbehalten habe; und da ich durch zu grosse Ausführ-

lichkeit nicht ermüden mag, so habe ich beschlossen, hier davon abzusehen.

Um indess hier nichts Wissenswerthes zu übergehen, will ich die Ursachen kurz angeben, von denen die sogenannten transscendentalen Ausdrücke herkommen, wie Ding, Gegenstand, Etwas. Diese Ausdrüke entstehen dadurch, dass der menschliche Körper, der ja beschränkt ist, nur fähig ist, eine gewisse Anzahl von Bildern bestimmt auf einmal in sich zu bilden. (Was Bild ist, habe ich II. L. 17 E. erklärt.) Wird diese Zahl überschritten, so beginnen diese Bilder sich zu verwischen, und wenn die Zahl der Bilder, deren bestimmte Bildung auf einmal der Körper fähig ist, weit überschritten wird, so verwischen sie sich alle gänzlich. Da es sich nun so verhält, so folgt aus II. L. 17 Z. u. Ln. 18, dass die menschliche Seele so viel Körper auf einmal wird bildlich vorstellen können, als Bilder in ihrem Körper auf einmal sich bilden können. Wenn aber diese Bilder im Körper sich gänzlich verwischen, so wird auch die Seele alle Körper verworren und ohne Unterscheidung bildlich vorstellen und daher gleichsam unter einem Ausdruck zusammenfassen, nämlich unter dem Ausdruck: Ding, Gegenstand u. s. w.

Es lässt sich dies auch daraus ableiten, dass die Bilder nicht immer in gleicher Kraft bestehen und aus anderen ähnlichen Ursachen, die ich hier nicht auseinanderzusetzen brauche; denn für das Ziel, dass ich erstrebe, genügt die Betrachtung einer Ursache. Denn alle Ursachen laufen darauf hinaus, dass diese Ausdrücke im höchsten Grade verworrene Vorstellungen bezeichnen.

Aus ähnlichen Ursachen sind jene Begriffe entstanden, welche man universale nennt, wie Mensch, Pferd, Hund u. s. w. Weil nämlich in dem menschlichen Körper auf einmal z. B. vom Menschen so viel Bilder gebildet werden, dass sie die bildliche Vorstellungskraft, wenn auch nicht ganz und gar, doch so weit übersteigen, dass die Seele die kleineren Unterschiede der einzelnen (wie die Farbe, die Grösse jedes einzelnen) und ihre bestimmte Zahl nicht bildlich vorstellen kann, so wird die Seele nur das bestimmt bildlich vorstellen, worin alle übereinstimmen, soweit der Körper von ihnen erregt worden ist. Denn von diesen war der Körper am meisten, d. h. von

jedem einzelnen erregt, und dies drückt man mit dem Worte Mensch aus und sagt es von den unzähligen Einzelnen aus. Denn die Seele kann sich, wie gesagt, die bestimmte Zahl der Einzelnen nicht bildlich vorstellen. Man muss indess festhalten, dass diese Begriffe nicht in allen Seelen auf dieselbe Weise gebildet werden; vielmehr wechseln sie bei jeder nach Verhältniss des Gegenstandes, von dem der Körper oft erregt worden ist und den die Seele leichter bildlich vorstellt und zurückruft. So verstehen z. B. die, welche häufiger mit Bewunderung die aufrechte Gestalt der Menschen betrachtet haben, unter dem Namen: Mensch ein Wesen mit aufrechter Gestalt; Andere, die ein Anderes zu betrachten gewöhnt waren, werden ein anderes gemeinsames Bild der Menschen bilden, z. B., dass der Mensch ein lächerliches Geschöpf ist, oder ein zweifüssiges ohne Federn, oder ein vernünftiges Geschöpf. Und so wird Jeder nach der Beschaffenheit seines Körpers auch von den Uebrigen die universellen Bilder der Dinge bilden. Man kann sich daher nicht wundern, dass unter den Philosophen so viele Streitpunkte sich erhoben haben, da sie die natürlichen Dinge durch die blossen Bilder derselben haben erklären wollen.

E. 2. Aus alle dem erhellt deutlich, dass wir vieles auffassen und universelle Begriffe bilden 1) aus Einzelnen, welche durch die Sinne verstümmelt, verworren und ohne Ordnung dem Verstande zugeführt werden (II. L. 29 Z.). Deshalb habe ich gewöhnlich dergleichen Auffassungen »die Kenntniss aus verworrener Erfahrung« genannt.

2) aus Zeichen, z. B. daraus, dass wir aus gewissen gehörten und gelesenen Worten uns der Dinge erinnern und gewisse Vorstellungen von ihnen bilden, ähnlich denen, durch welche wir die Dinge bildlich vorstellen (II. L. 18 E.).

Diese beiden Arten, die Dinge zu betrachten werde ich künftig die Kenntniss erster Ordnung, Meinung oder Einbildung nennen;

3) endlich daraus, dass wir Gemein-Begriffe und zureichende Vorstellungen von den Eigenschaften der Dinge haben (II. L. 38 Z. 39 Z. L. 40). Und dies werde ich die Vernunft oder die Kenntniss der zweiten Ordnung nennen.

Ausser diesen beiden Arten von Kenntniss giebt es noch, wie ich demnächst zeigen werde, eine dritte Art,

welche ich das anschauliche Wissen nennen werde. Diese Art der Erkenntniss schreitet von der zureichenden Vorstellung des wirklichen Wesens einiger Attribute Gottes zu zureichender Erkenntniss des Wesens der Dinge vor.

Dies Alles will ich durch ein Beispiel erläutern. Es werden z. B. drei Zahlen gegeben, um die vierte zu finden, die sich zur dritten verhalten soll, wie die zweite zur ersten. Die Kaufleute sind nicht zweifelhaft, dass man dazu die zweite Zahl mit der dritten multipliziren und das Produkt durch die erste dividiren muss; weil sie nämlich das, was sie von ihrem Lehrer ohne allen Beweis gehört, noch nicht vergessen haben, oder weil sie es oft an den einfachsten Zahlen erprobt haben, oder auf Grund des Beweises von Lehrsatz 19 im siebenten Buche des Euklid; nämlich aus der gemeinsamen Eigenthümlichkeit der Proportionalzahlen. Bei den einfachsten Zahlen bedarf es indess dessen nicht. Wenn z. B. die Zahlen 1, 2, 3 gegeben sind, so weiss Jeder, dass die vierte Zahl 6 ist und dies viel deutlicher, weil wir aus dem Verhältniss, das wir zwischen der ersten und zweiten Zahl auf den ersten Blick erkennen, die vierte folgern.[51)]

L. 41. *Die Kenntniss der ersten Art ist die einzige Ursache der Unwahrheit; die der zweiten und dritten Art ist aber nothwendig wahr.*

B. Zur Kenntniss der ersten Art gehören, wie wir in der vorhergehenden Erläuterung gesagt haben, alle jene Vorstellungen, welche unvollkommen und verworren sind; daher ist dieses Wissen die einzige Ursache des Falschen (II. L. 35). Aber zur Kenntniss der zweiten und dritten Art gehören nach dem, was ich gesagt, alle zureichenden Vorstellungen; deshalb ist sie nothwendig wahr (II. L. 34).

L. 42. *Die Kenntniss der zweiten und der dritten Art, aber nicht die der ersteren, lehrt uns das Wahre von dem Falschen unterscheiden.*

B. Dieser Lehrsatz ist durch sich selbst klar; denn wer zwischen wahr und falsch unterscheiden kann, muss die zureichende Vorstellung des Wahren und des Falschen haben, d. h. das Wahre und Falsche in der zweiten oder dritten Art der Kenntniss kennen.[52)]

L. 43. *Wer eine wahre Vorstellung hat, weiss zugleich, dass er eine wahre hat und kann über die Wahrheit des Gegenstandes nicht zweifeln.*

B. Die wahre Vorstellung in uns ist diejenige, welche in Gott zureichend ist, soweit er durch die Natur der menschlichen Seele ausgedrückt wird (II. L. 11 Z.). Wir wollen also annehmen, dass es in Gott, soweit er durch die Natur der menschlichen Seele ausgedrückt wird, eine zureichende Vorstellung von A. gebe. Von dieser Vorstellung muss es nothwendig in Gott auch eine Vorstellung geben, welche auf Gott in derselben Weise bezogen wird, wie die Vorstellung von A. (II. L. 20, dessen Beweis allgemein ist). Aber die Vorstellung von A. wird nur vorausgesetztermaassen auf Gott bezogen, insofern er durch die Natur der menschlichen Seele ausgedrückt ist; deshalb muss auch die Vorstellung von der Vorstellung des A. auf Gott in derselben Weise bezogen werden, d. h. diese zureichende Vorstellung der Vorstellung des A. wird in derselben Seele sein, welche die zureichende Vorstellung des A. hat (II. L. 11 Z.). Wer deshalb eine zureichende Vorstellung hat, und wer eine Sache wahrhaft kennt (II. L. 34), muss zugleich die zureichende Vorstellung seiner Kenntniss oder ihre wahre Kenntniss haben, d. h. er muss zugleich derselben gewiss sein (wie von selbst offenbar ist).

E. In der Erläuterung zu II. Lehrsatz 21 habe ich auseinandergesetzt, was die Vorstellung einer Vorstellung ist; indess ist der vorstehende Lehrsatz auch an sich einleuchtend. Denn Jeder, der eine wahre Vorstellung hat, weiss, dass die wahre Vorstellung die höchste Gewissheit in sich schliesst; denn eine wahre Vorstellung haben, bedeutet nichts weiter, als einen Gegenstand vollkommen und auf das Beste kennen. Hierbei kann sicherlich Niemand Zweifel haben, er müsste denn die Vorstellung für etwas Stummes halten, gleich dem Gemälde auf der Tafel, und nicht für eine Art des Denkens, d. h. nicht für das Erkennen selbst; und ich frage: Wer kann wissen, dass er eine Sache einsieht? d. h. wer kann wissen, dass er einer Sache gewiss ist, wenn er nicht vorher der Sache gewiss ist? Was kann es endlich Klareres und Gewisseres geben, um als Kennzeichen der Wahrheit zu gelten,

als die wahre Vorstellung? Sowie das Licht sich selbst und die Finsterniss offenbart, so ist die Wahrheit das Richtmaass ihrer und des Falschen. Ich glaube damit auch folgende Zweifel erledigt zu haben, nämlich: Wenn die wahre Vorstellung nur, insofern als von ihr ausgesagt wird, dass sie mit ihrem Gegenstande übereinstimme, von der falschen sich unterscheidet, so sagt man, dass dann die wahre Vorstellung an Realität und Vollkommenheit nichts vor der falschen voraus habe (weil sie nur durch eine äusserliche Bezeichnung unterschieden werden), und folglich habe auch ein Mensch mit wahren Vorstellungen vor einem Menschen mit falschen Vorstellungen nichts voraus. Ferner frägt man, woher es komme, dass die Menschen falsche Vorstellungen haben, und endlich woher Jemand es gewiss wissen könne, dass er Vorstellungen habe, die mit ihren Gegenständen übereinstimmen. Auf diese Frage habe ich nach meiner Meinung schon geantwortet. Denn was den Unterschied zwischen der wahren und falschen Vorstellung anlangt, so erhellt aus II. L. 35, dass jene zu dieser sich verhält, wie das Seiende zu dem Nicht-Seienden. Die Ursachen des Falschen habe ich von II. L. 19 bis 35 Z. völlig deutlich dargelegt, und daraus ergiebt sich auch, welcher Unterschied zwischen einem Menschen besteht, der wahre Vorstellungen hat und einem, der nur falsche hat. Was endlich die letzte Frage anlangt, nämlich woher der Mensch wissen könne, dass er eine Vorstellung habe, welche mit ihrem Gegenstande übereinstimme, so habe ich eben ausführlich gezeigt, dass dies nur daher komme, weil er eine Vorstellung hat, die mit ihrem Gegenstande übereinstimmt, oder weil die Wahrheit ihr eigenes Richtmaass ist. Dem ist noch hinzuzufügen; dass unsere Seele, insofern sie die Gegenstände wahr auffasst, ein Theil des unendlichen Verstandes Gottes ist (II. L. 11 Z.), folglich müssen die klaren und bestimmten Vorstellungen der Seele so wahr sein, als die Vorstellungen Gottes. 23)

L. 44. *Es liegt nicht in der Natur der Vernunft, die Dinge als zufällig zu betrachten, sondern als nothwendig.*

B. Die Natur der Vernunft ist, die Dinge wahrhaft aufzufassen (II. L. 41), d. h. wie sie in sich sind

(I. A. 6), d. h. nicht als zufällige, sondern als nothwendige (I. L. 29).[54])

Z. 1. Hieraus ergiebt sich, dass es blos von dem bildlichen Vorstellen kommt, wenn wir die Dinge sowohl in Rücksicht des Vergangenen wie Zukünftigen als zufällig betrachten.

E. Wie dies geschieht, will ich mit Wenigem erklären. Ich habe oben gezeigt (II. 17 mit Z.), dass die Seele die Dinge, obgleich sie nicht existiren, doch immer als sich gegenwärtig bildlich vorstellt, wenn nicht Ursachen eintreten, die deren gegenwärtige Existenz ausschliessen. Dann habe ich gezeigt (II. L. 18), dass, wenn der menschliche Körper einmal von zwei fremden Körpern erregt worden ist, die Seele später bei der bildlichen Vorstellung des einen sich auch sofort des andern erinnern wird, d. h. sie wird Beide als sich gegenwärtig auffassen, wenn nicht Ursachen eintreten, welche deren gegenwärtige Existenz ausschliessen. Ausserdem zweifelt Niemand, dass wir uns auch die Zeit bildlich vorstellen, weil wir uns vorstellen, dass gewisse Körper sich langsamer oder schneller, oder gleich schnell mit anderen bewegen.

Nehmen wir also einen Knaben an, der gestern zum ersten Male früh den Peter, Mittags den Paul und Abends den Simeon gesehen hat und heute wiederum früh den Peter. Aus II. L. 18 erhellt, dass er, sobald er das Morgenlicht erblickt, sich auch die Sonne bildlich vorstellen wird, wie sie von da aus denselben Theil des Himmels durchlaufen wird, wie er es den vorigen Tag gesehen hat, d. h. er wird sich den ganzen Tag vorstellen und zugleich mit der Morgenzeit den Peter, mit der Mittagszeit den Paul und mit der Abendzeit den Simeon; d. h. er wird die Existenz von Paul und Simeon mit Bezug auf die künftige Zeit vorstellen und umgekehrt, wenn er am Abend den Simeon sieht, so wird er den Paul und Peter auf die vergangene Zeit beziehen, indem er sie mit der vergangenen Zeit verbunden vorstellt. Dies wird um so sicherer geschehen, je öfter er sie in dieser Ordnung gesehen hat. Wenn es sich einmal trifft, dass er an einem andern Abend statt des Simeon den Jacob sieht, so wird er am folgenden Morgen mit der Abendzeit bald den Simeon, bald den Jacob, nicht

aber Beide zugleich vorstellen. Denn es ist angenommen worden, dass er nur einen von Beiden, nicht aber Beide zugleich zur Abendzeit gesehen hat. Sein bildliches Vorstellen wird daher schwanken und mit der folgenden Abendzeit bald diesen, bald jenen vorstellen, d. h. Keinen gewiss, sondern Jeden wird er als ein zufälliges Künftiges vorstellen. Dieses Schwanken des bildlichen Vorstellens wird ebenso eintreten, wenn es sich um das bildliche Vorstellen von Dingen handelt, welche wir in derselben Weise mit Beziehung auf die vergangene oder gegenwärtige Zeit betrachten und folglich werden wir die Dinge, welche auf die gegenwärtige oder vergangene oder zukünftige Zeit bezogen werden, als zufällig vorstellen. [55])

Z. 2. Es liegt in der Natur der Vernunft, die Dinge unter der Form der Ewigkeit aufzufassen.

B. Es liegt in der Natur der Vernunft, die Dinge als nothwendig und nicht als zufällig zu betrachten (II. L. 44). Diese Nothwendigkeit der Dinge erfasst aber die Vernunft wahrhaft (II. L. 4), d. h. wie sie in sich ist (I. A. 6). Aber diese Nothwendigkeit der Dinge ist die eigne Nothwendigkeit der ewigen Natur Gottes (I. L. 16); es liegt also in der Natur der Vernunft, die Dinge unter dieser Bestimmung der Ewigkeit zu betrachten. Man nehme hinzu, dass die Grundlagen der Vernunft Begriffe sind, welche das darlegen (II. L. 38), was allen gemein ist, und welche nicht das Wesen einer einzelnen Sache ausdrücken (II. L. 37), und welche deshalb ohne alle Beziehung auf die Zeit unter der Form der Ewigkeit aufgefasst werden müssen. [56])

L. 45. *Jede Vorstellung irgend eines wirklich existirenden Körpers oder einzelnen Dinges enthält nothwendig die ewige und unendliche Wesenheit Gottes.*

B. Die Vorstellung eines einzelnen, wirklich existirenden Dinges enthält nothwendig sowohl das Wesen wie die Existenz (II. L. 8 Z.) dieses Dinges. Die einzelnen Dinge können aber nicht ohne Gott vorgestellt werden (I. L. 15), denn sie haben Gott zur Ursache (II. L. 6), insofern er unter dem Attribut aufgefasst wird, dessen Zustände jene Dinge sind, und es müssen deshalb nothwendig ihre Vorstellungen die Vorstellung ihres Attributs

(I. A. 4), d. h. die ewige und unendliche Wesenheit Gottes, einschliessen (L. D. 6).

E. Ich verstehe unter Existenz hier nicht die zeitliche Dauer, oder eine Existenz, soweit sie abstrakt und als eine Art der Grösse aufgefasst wird. Denn ich spreche hier von der eigenen Natur der Existenz, welche den einzelnen Dingen beigelegt wird, weil aus der ewigen Natur Gottes Unendlich-Vieles auf unendlich viele Weise folgt (I. L. 16). Ich spreche also von der Existenz der Dinge, soweit sie in Gott sind. Denn wenn auch jedes Einzelne von einem Andern auf eine gewisse Weise zur Existenz bestimmt wird, so folgt doch die Kraft, durch welche Jedes in der Existenz verharrt, aus der ewigen Nothwendigkeit der Natur Gottes (I. L. 24 Z.).

L. 46. *Die Kenntniss des ewigen und unendlichen Wesens Gottes, welche in jeder Vorstellung enthalten ist, ist zureichend und vollkommen.*

B. Der Beweis des vorgehenden Lehrsatzes gilt allgemein; mag der Gegenstand als Theil oder als Ganzes betrachtet werden, so enthält seine Vorstellung, sowohl von ihm als Ganzes, wie als Theil die ewige und unendliche Wesenheit Gottes (II. L. 45). Deshalb ist dasjenige, was die Kenntniss des ewigen und unendlichen Wesens Gottes gewährt, ein allen Dingen Gemeinsames und ebensowohl in dem Theile, wie im Ganzen enthalten, und daher ist diese Kenntniss eine zureichende (II. L. 38).

L. 47. *Die menschliche Seele hat eine zureichende Kenntniss von dem ewigen und unendlichen Wesen Gottes.*

B. Die menschliche Seele hat Vorstellungen (II. L. 22), durch welche sie ihren Körper (II. L. 23, 19) und die fremden Körper (II. L. 17, 16 Z.) als wirklich existirend erfasst; folglich hat sie eine zureichende Kenntniss von dem ewigen und unendlichen Wesen Gottes (II. L. 45, 46).

E. Hieraus sieht man, dass das unendliche Wesen und die Ewigkeit Gottes Allen bekannt sind. Da aber Alles in Gott ist und durch Gott vorgestellt wird, so folgt, dass wir aus dieser Erkenntniss viele zureichende Kenntnisse ableiten können. Damit erwerben wir jene dritte Art der Erkenntniss, von welcher II. L. 40 E.

gesprochen worden ist, und deren Vorzüglichkeit und Nutzen darzulegen im fünften Theil dieses Werkes der Ort sein wird. Wenn aber die Menschen keine so klare Kenntniss Gottes besitzen, wie von den Gemeinbegriffen, so kommt das daher, dass sie Gott nicht so wie die Körper sich bildlich vorstellen können, und dass sie den Namen Gottes mit Vorstellungen von Dingen verbunden haben, die sie zu sehen gewöhnt sind; welche Verbindung kaum vermeidlich ist, da die Menschen fortwährend von fremden Körpern erregt werden. In Wahrheit bestehen die meisten Irrthümer nur allein darin, dass man den Dingen nicht die rechten Worte giebt. Denn wenn Jemand sagt, dass die aus dem Mittelpunkt eines Kreises nach dessen Umring gezogenen Linien ungleich seien, so hat er offenbar, wenigstens hier, unter Kreis etwas anderes im Sinn, als die Mathematiker. So haben die Menschen, welche sich verrechnen, andere Zahlen im Kopfe, als auf dem Papier. Sieht man auf deren Seele, so irren sie nicht, sie scheinen uns nur zu irren, weil wir glauben, dass sie dieselben Zahlen im Kopfe, wie auf der Tafel haben. Wäre dies nicht, so würden wir nicht glauben, dass sie irrten; so wie ich keinen Irrthum bei dem Menschen angenommen habe, der neulich schrie, dass sein Hof auf des Nachbars Henne geflogen sei, weil ich wohl verstand, was er eigentlich meinte. Davon kommen die meisten Streitigkeiten, indem die Menschen ihre Meinung nicht richtig ausdrücken oder die eines Andern schlecht auslegen. In der That denken sie da, wo sie sich am heftigsten streiten, entweder Dasselbe oder Verschiedenes, so dass die Irrthümer und Widersinnigkeiten, welche sie bei dem Andern annehmen, gar nicht bestehen. 57)

L. 48. *In der Seele giebt es keinen unbedingten oder freien Willen, sondern die Seele wird zu diesem oder jenem Wollen durch eine Ursache bestimmt, welche ebenfalls von einer andern bestimmt ist, und diese wieder von einer andern und so fort ohne Ende.*

B. Die Seele ist ein gewisser und bestimmter Zustand des Denkens (II. L. 11), deshalb kann sie nicht die freie Ursache ihrer Handlungen sein (I. L. 17 Z. 2), d. h. sie kann nicht die unbedingte Fähigkeit des Wollens und Nichtwollens haben, sondern sie wird zu diesem oder

jenem Wollen von einer Ursache bestimmt (I. L. 28), welche ebenfalls von einer andern bestimmt ist, und diese wieder von einer andern u. s. w.

E. Ebenso beweist man, dass es in der Seele keine unbedingte Fähigkeit des Einsehens, des Begehrens, des Liebens u. s. w. giebt. Daraus folgt, dass diese und andere Vermögen gänzlich eingebildet sind und nur metaphysische oder universelle Wesen sind, welche man aus den Einzelnen zu bilden gewohnt ist. Deshalb verhalten sich Verstand und Wille zu dieser oder jener Vorstellung oder zu diesem oder jenem Wollen ebenso, wie die Steinheit zu diesem oder jenem Stein oder wie der Mensch zum Peter oder Paul. Die Ursache aber, weshalb die Menschen sich für frei halten, habe ich im Anhang zum Theil I. dargelegt. Ehe ich indess weiter gehe, muss ich bemerken, dass ich unter Willen die Fähigkeit zu bejahen oder zu verneinen, nicht aber das Begehren verstehe. Ich meine also damit das Vermögen, vermittelst welchem die Seele das Wahre oder Falsche bejaht oder verneint, und nicht die Begierde, vermittelst welcher die Seele die Dinge begehrt oder verabscheut. Nachdem ich gezeigt habe, dass diese Vermögen universelle Begriffe sind, die sich von den Einzelnen, aus denen sie gebildet werden, nicht unterscheiden, so ist zu untersuchen, ob diese einzelnen Wollen etwas anderes sind, als die Vorstellungen der Dinge selbst. Es ist also, wie ich sage, zu untersuchen, ob es in der Seele noch eine andere Bejahung oder Verneinung giebt ausser der, welche die Vorstellung, soweit sie Vorstellung ist, in sich enthält. Hierüber lese man den folgenden Lehrsatz und die Definition II. 3, damit das Denken nicht in gemalte Bilder verfalle. Denn ich verstehe unter Vorstellungen nicht Bilder, wie sie im Grunde des Auges oder, wenn man will, im Innern des Gehirns gebildet werden, sondern Vorstellungen des Denkens.

L. 49. *In der Seele giebt es kein Wollen, d. h. Bejahen oder Verneinen, ausser demjenigen, welches die Vorstellung, als solche, enthält.*

B. In der Seele giebt es (II. L. 48) kein unbedingtes Vermögen zu wollen oder nicht zu wollen, sondern nur einzelne Wollen, nämlich diese oder jene Bejahung

und diese oder jene Verneinung. Nehmen wir daher ein einzelnes Wollen, d. h. einen Zustand des Denkens, durch welches die Seele bejaht, dass die drei Winkel eines Dreiecks zwei rechten gleich sind. Diese Bejahung enthält die Auffassung oder Vorstellung des Dreiecks; d. h. ohne die Vorstellung des Dreiecks kann diese Bejahung nicht gefasst werden. Denn es ist dasselbe, ob ich sage, dass A. die Vorstellung von B. enthalte, wie, dass A. ohne B. nicht vorgestellt werden kann. Ferner kann diese Bejahung auch nicht ohne die Vorstellung des Dreiecks sein (II. A. 3). Diese Bejahung kann daher weder sein noch vorgestellt werden ohne die Vorstellung des Dreiecks. Ferner muss diese Vorstellung des Dreiecks dieselbe Bejahung enthalten, nämlich dass die drei Winkel desselben zwei rechten gleich sind. Deshalb kann auch umgekehrt die Vorstellung des Dreiecks ohne diese Bejahung weder sein noch gefasst werden. Folglich gehört diese Bejahung zum Wesen der Vorstellung des Dreiecks und ist nichts Anderes, als sie selbst (II. D. 2). Was ich von diesem Wollem hier dargelegt habe, gilt (da es willkürlich herausgegriffen worden ist) auch von jedem andern Wollen, nämlich dass es nichts Besonderes neben der Vorstellung ist.

Z. Der Wille und der Verstand sind ein und dasselbe.

B. Der Wille und der Verstand sind nichts, als die einzelnen Wollen und Vorstellungen (II. L. 48 und E.); aber das einzelne Wollen und die einzelne Vorstellung sind ein und dasselbe (II. L. 49), folglich ist der Wille und der Verstand ein und dasselbe.

E. Damit ist die Ursache beseitigt, welche gewöhnlich für die Ursache des Irrthums gehalten wird. Ich habe oben gezeigt, dass die Unwahrheit in einem blossen Mangel besteht, welchen die verstümmelten und verworrenen Vorstellungen enthalten. Deshalb enthält die falsche Vorstellung, soweit sie falsch, keine Gewissheit. Wenn es deshalb von einem Menschen heisst, dass er sich bei dem Falschen beruhige und nicht darüber zweifele, so soll damit nicht gesagt sein, dass er desselben gewiss sei, sondern nur, dass er nicht zweifele; oder dass er sich bei dem Falschen nur beruhige, weil keine Ursachen bestehen, welche sein bildliches Vorstellen ins Schwanken bringen (II. L. 44. E.). Wenn also auch ein Mensch noch so sehr

dem Falschen anhängt, so kann man doch nicht sagen, dass er dessen gewiss sei; denn unter Gewissheit verstehe ich etwas Positives, aber nicht den Mangel des Zweifels (II. L. 43 mit E.). Aber unter dem Mangel der Gewissheit verstehe ich das Falsche. 58)

Indess wird zur mehreren Verdeutlichung des vorhergehenden Lehrsatzes noch Einiges zu sagen sein. Es ist auch noch erforderlich, dass ich auf die Gründe antworte, welche man dieser meiner Lehre entgegenstellen kann; und endlich schien es mir, um alle Zweifel zu beseitigen, rathsam, auf einige nützliche Folgen dieser Lehre hinzuweisen. Ich sage auf einige; denn die wichtigsten werden durch die Ausführung des V. Theiles besser verstanden werden.

Ich beginne mit dem ersten und erinnere die Leser, genau zu unterscheiden zwischen Vorstellung oder Auffassung der Seele und zwischen den Bildern der Dinge, welche der Gegenstand unserer bildlichen Vorstellungen sind. Ebenso muss zwischen den Vorstellungen und den Worten, als Bezeichnung der Dinge, unterschieden werden. Denn weil diese drei als die Bilder, die Worte und die Vorstellungen von Vielen ganz vermengt oder nicht genau genug oder nicht vorsichtig genug unterschieden werden, so ist ihnen diese Lehre von dem Willen gänzlich unbekannt, obgleich sie doch ebenso wissenswerth ist für die Untersuchungen im Denken, als für die weise Einrichtung des Lebens. Man glaubt nämlich, dass die Vorstellungen in Bildern bestehen, welche in uns durch die Begegnung der Körper sich bilden, und ist überzeugt, dass jene Vorstellungen der Dinge, von denen man kein ähnliches Bild sich herstellen kann, keine Vorstellungen seien, sondern nur Einbildungen, die man sich aus freier Willkür macht. Man betrachtet also die Vorstellungen wie stumme Bilder auf einer Tafel, und von diesem Vorurtheil eingenommen, bemerkt man nicht, dass die Vorstellung als solche die Bejahung oder Verneinung in sich enthält.

Ferner meinen die, welche die Worte mit der Vorstellung oder mit der in ihr enthaltenen Bejahung verwechseln, dass sie anders wollen könnten, als sie vorstellen; da sie ja mit blossen Worten etwas gegen ihre Meinung bejahen oder verneinen können.

Diese Vorurtheile wird indess derjenige leicht ablegen können, welcher auf die Natur des Denkens Acht hat, da dieses die Vorstellung der Ausdehnung keineswegs enthält, und er wird deshalb klar einsehen, dass die Vorstellung als ein Zustand des Denkens weder aus dem Bild einer Sache noch aus Worten besteht. Denn das Wesen der Worte und Bilder besteht in blossen körperlichen Bewegungen, welche die Vorstellung des Denkens keineswegs enthalten.

Dies Wenige wird genügen, und ich gehe daher zu den übrigen Einwürfen über. Der erste ist, dass man als gewiss ansieht, dass der Wille sich weiter erstreckt als der Verstand, mithin von ihm verschieden sein müsse. Der Grund aber, weshalb man meint, der Wille erstrecke sich weiter als der Verstand, ist die angebliche Erfahrung an sich selbst, wonach man zur Zustimmung, d. h. zum Bejahen oder Verneinen unendlich vieler Dinge, die man nicht kennt, keines grösseren Vermögens zur Zustimmung bedarf, als man schon hat; aber wohl eines grösseren Vermögens zur Erkenntniss. Man unterscheidet also den Willen von dem Verstand, weil dieser beschränkt und jener unbeschränkt sei. Man wendet zweitens ein, dass man, wie die Erfahrung ganz deutlich zeige, sein Urtheil zurückhalten könne, um den Dingen, welche man wahrnimmt, nicht beizustimmen. Auch dies soll beweisen, dass man von Niemand beweisen kann, er werde getäuscht, insofern er etwas wahrnimmt, sondern nur insofern er beistimmt oder nicht beistimmt.

Wer sich z. B. ein geflügeltes Pferd vorstellt, erkennt damit nicht schon an, dass es ein solches gebe; d. h. er irrt nur erst dann, wenn er zugleich annimmt, dass es ein geflügeltes Pferd gebe. Also zeigt die Erfahrung offenbar, dass der Wille oder das Vermögen zuzustimmen frei und von dem Vermögen der Einsicht verschieden sei. Man kann drittens den Einwand erheben, dass die eine Bejahung nicht mehr Realität enthalte, als die andere, d. h. wir bedürfen keiner grösseren Macht, um das für wahr zu behaupten, was wahr ist, als um etwas für wahr zu behaupten, was falsch ist. Dagegen bemerken wir, dass eine Vorstellung mehr Realität oder Vollkommenheit enthält, als die andere; denn um wieviel ein Gegenstand vor dem andern vorzüglicher ist, um soviel ist

auch seine Vorstellung vorzüglicher als die des andern. Auch daraus soll ein Unterschied zwischen Willen und Verstand sich ergeben. Viertens kann man einwenden, was, wenn ein Mensch nicht aus Freiheit des Willens handele, dann werden solle, wenn er im Gleichgewicht sich befinde, wie der Esel des Buridan? Ob er dann verhungern oder verdürsten würde? Denn wenn ich dies behaupte, so behandele ich ihn wie einen Esel oder wie die Bildsäule eines Menschen, aber nicht wie einen Menschen; wenn ich es aber verneine, so folge, dass ein Mensch sich selbst bestimme und folglich das Vermögen zu gehen und Alles zu thun habe, was er wolle. Man kann vielleicht noch andere Einwendungen erheben; allein da ich nicht auf alle Träumereien zu antworten verpflichtet bin, so will ich nur auf diese erwähnten Einwände antworten, und zwar so kurz als möglich. In Bezug auf den ersten Einwand räume ich ein, dass der Wille sich weiter erstreckt als der Verstand, wenn man unter diesem nur die klaren und bestimmten Vorstellungen versteht; aber ich bestreite es, dass der Wille sich weiter erstreckt als die Wahrnehmungen und das Vermögen vorzustellen. Ich sehe auch nicht ein, warum das Vermögen zu wollen eher für unendlich zu erklären ist, als das Vermögen der Wahrnehmung. Denn sowie man mit demselben Vermögen des Wollens unendlich Vieles bejahen kann (jedoch eins nach dem andern, denn auf einmal kann man unendlich Vieles nicht bejahen), ebenso kann man unendlich viele Körper (nämlich einen nach dem andern) durch das Vermögen des Wahrnehmens vorstellen oder erfassen. Wenn die Gegner behaupten, dass es unendlich Vieles gäbe, was man nicht erfassen könne, so erwidere ich, dass wir dasselbe auch durch kein Denken und folglich auch durch kein Vermögen des Wollens erreichen können. Aber man sagt, wenn Gott bewirken wollte, dass wir auch dieses erfassen, so müsste er uns zwar ein grösseres Vermögen des Wahrnehmens geben, aber kein grösseres Vermögen des Wollens, als wir schon haben. Dies ist indess ebenso, als wenn man sagte, dass, wenn es Gott bewirken wollte, dass wir unendlich viele andere Wesen erkennten, es zwar nöthig wäre, uns einen grösseren Verstand zu geben, aber nicht einen universelleren Begriff

des Seins, als wir schon haben, um diese unendlich vielen Wesen zu umfassen. Denn ich habe gezeigt, dass der Wille ein universelles Ding ist, oder eine Vorstellung, mit welcher wir alle einzelnen Wollen oder das ihnen allen Gemeinsame bezeichnen. Wenn also die Gegner diese allen einzelnen Wollen gemeinsame oder universelle Vorstellung für ein Vermögen halten, so darf man sich nicht wundern, wenn sie sagen, dass dieses Vermögen über die Grenzen des Verstandes ohne Ende sich ausdehne. Denn das Universelle wird ebenso von dem Einzelnen, wie von dem Mehreren und von unendlich vielen Einzeldingen ausgesagt. Auf den zweiten Einwand antworte ich, indem ich bestreite, dass wir die freie Macht hätten, unser Urtheil aufzuhalten. Denn wenn man sagt, dass Jemand sein Urtheil anhalte, so soll dies nur heissen, dass er einsieht, er verstehe die Sache noch nicht zureichend; die Anhaltung des Urtheils ist deshalb in Wahrheit eine Vorstellung und keine Willkür. Um dies deutlicher einzusehen, nehme man einen Knaben an, der sich ein Pferd bildlich vorstellt, aber sonst nichts Anderes auffasst. Da diese bildliche Vorstellung des Pferdes die Existenz einschliesst (II. L. 17 Z.) und der Knabe nichts auffasst, was die Existenz des Pferdes aufhebt, so wird er nothwendig das Pferd als gegenwärtig annehmen und wird auch über die Existenz des Pferdes nicht zweifeln, obgleich er derselben nicht gewiss ist. Und dies erleben wir täglich beim Träumen, und ich glaube, dass Niemand meint, während des Träumens die freie Macht zu besitzen, sein Urtheil über das, was er träumt, anzuhalten, und zu bewirken, dass er das, was er zu sehen träumt, nicht träume. Und dennoch trifft es sich, dass man auch im Traume sein Urtheil hemmt, wenn man nämlich träumt, dass man träume.

Ich gebe ferner zu, dass Niemand getäuscht wird, insofern er wahrnimmt, d. h. ich gebe zu, dass die bildlichen Vorstellungen der Seele als solche keinen Irrthum enthalten (II. 17 E.); aber ich bestreite, dass der Mensch, insofern er wahrnimmt, nichts bejahe. Denn was ist die Auffassung eines geflügelten Pferdes anders als die Bejahung der Flügel am Pferde. Denn wenn die Seele neben dem geflügelten Pferde nichts weiter vorstellte, so würde sie es als ein sich Gegenwärtiges vorstellen, und

sie würde keine Ursache haben, über seine Existenz zu zweifeln, und auch kein Vermögen, dem nicht beizustimmen, so lange nicht die Existenz des geflügelten Pferdes mit einer Vorstellung verbunden ist, welche dessen Existenz aufhebt, oder so lange sie nicht bemerkt, dass ihre Vorstellung des geflügelten Pferdes eine unzureichende ist, aber dann wird sie nothwendig die Existenz dieses Pferdes leugnen oder nothwendig bezweifeln.

Ich glaube damit auch auf den dritten Einwand geantwortet zu haben, nämlich dass der Wille etwas Universelles ist, was von allen Vorstellungen ausgesagt wird, und dass er nur das bezeichnet, was allen Vorstellungen gemeinsam ist, nämlich eine Bejahung; das zureichende Wesen dieser Bejahung, insofern sie so abstrakt gefasst wird, muss deshalb in jeder Vorstellung sein, und nur in dieser Hinsicht muss sie in allen dasselbe sein; aber nicht, insofern sie als das Wesen der Vorstellung bildend aufgefasst wird; denn insofern unterscheiden sich die einzelnen Bejahungen ebenso von einander, wie die einzelnen Vorstellungen. So unterscheidet sich z. B. die Bejahung, welche in der Vorstellung eines Kreises enthalten ist, von der Bejahung, welche in der Vorstellung eines Dreiecks enthalten ist, ebenso, wie sich die Vorstellung des Kreises von der des Dreiecks unterscheidet. Sodann bestreite ich entschieden, dass wir einer gleichen Kraft des Denkens bedürfen, um das als wahr zu bejahen, was wahr ist, als um das als wahr zu bejahen, was falsch ist. Denn beide Bejahungen verhalten sich in Bezug auf die Seele, wie das Sein zu dem Nichtsein. Denn in den Vorstellungen ist nichts Positives, was das Wirkliche des Falschen bildet (II. L. 35 E. L. 47 E.). Hier war deshalb vorzugsweise darauf aufmerksam zu machen, wie leicht man irrt, wenn man das Universelle mit dem Einzelnen und die Gebilde der Vernunft und das Abstrakte mit dem Wirklichen verwechselt.

Was endlich den vierten Einwand anlangt, so gebe ich zu, dass ein Mensch in solchem Gleichgewicht vor Hunger und Durst umkommen wird (insofern er nämlich nichts weiter vorstellt, als Hunger und Durst, und diese Speise und diesen Trank, welche beide gleich weit von ihm abstehen). Frägt man mich, ob ein solcher Mensch nicht

vielmehr als ein Esel, denn als Mensch gelten müsse, so sage ich, dass ich dies nicht weiss, so wenig wie ich weiss, wofür ich den halten soll, der sich aufhängt, oder wofür Kinder, Thoren und Wahnsinnige zu halten sind.[59)]

Ich habe endlich noch anzudeuten, wie nützlich die Kenntniss dieser Lehre für das Leben ist, was man leicht aus Folgendem entnehmen kann. Nämlich zuerst daraus, dass sie uns lehrt, nach dem blossen Wink Gottes zu handeln und der göttlichen Natur um so mehr theilhaft zu werden, je vollkommenere Handlungen wir thun und je mehr und mehr wir Gott erkennen. Diese Lehre hat ausserdem, dass sie das Gemüth durchaus beruhigt, noch das Gute, dass sie uns lehrt, worin unser grösstes Glück und Seligkeit besteht, nämlich nur in der Kenntniss Gottes, wodurch wir nur das zu thun veranlasst werden, was Liebe und Frömmigkeit rathen. Daraus erkennen wir deutlich, wie sehr Jene von der wahren Schätzung der Tugend abirren, welche für die Tugend und für die besten Handlungen, wie für die schwerste Knechtschaft, mit den höchsten Belohnungen von Gott geschmückt zu werden erwarten, als wenn die blosse Tugend und der Dienst Gottes nicht das Glück selbst und die höchste Freiheit wäre.

Zweitens insofern sie uns lehrt, wie wir uns zu den Glücksgütern zu verhalten haben, oder zu dem, was nicht in unserer Macht steht, d. h. zu Dingen, die nicht aus unserer Natur folgen; nämlich beide Antlitze des Schicksals mit Gleichmuth zu erwarten und zu ertragen. Weil Alles nämlich aus dem ewigen Beschluss Gottes mit derselben Nothwendigkeit folgt, wie aus dem Wesen des Dreiecks folgt, dass seine drei Winkel zwei rechten gleich sind. Drittens nützt diese Lehre für das gemeinsame Leben, indem sie lehrt, Niemanden zu hassen, zu verrathen, zu verspotten, Niemandem zu zürnen oder ihn zu beneiden. Ferner indem sie lehrt, dass Jeder mit dem Seinigen sich begnüge und dem Nächsten helfe; nicht aus weibischem Mitleid, Parteilichknit noch Aberglauben, sondern bloss aus dem Gebot der Vernunft, je nachdem es nämlich Zeit und Umstände erfordern, wie ich im dritten Theile zeigen werde. Endlich nützt diese Lehre viertens auch nicht wenig der bürgerlichen Gesell-

schaft, indem sie lehrt, auf welche Weise die Bürger zu regieren und zu leiten sind, damit sie nicht sklavisch folgen, sondern frei das Beste vollbringen.

Damit ist der Zweck dieser Erläuterung erreicht, und ich schliesse hiermit diesen zweiten Theil, in welchem ich die Natur der menschlichen Seele mit ihren Eigenthümlichkeiten ausführlich und so deutlich, als es die Schwierigkeit des Gegenstandes gestattet, dargelegt und eine Lehre gegeben zu haben glaube, aus der viel Herrliches, höchst Nützliches und Wissenswerthes entnommen werden kann, wie zum Theil das Folgende ergeben wird.[60)] [61)]

Dritter Theil.

Von dem Ursprunge und der Natur der Affekte.

Vorrede.

Die Meisten, welche über die Affekte und Lebensweise der Menschen geschrieben haben, scheinen nicht natürliche Dinge zu behandeln, welche den gemeinsamen Gesetzen der Natur folgen, sondern Dinge ausserhalb der Natur; ja, sie scheinen den Menschen in der Natur wie einen Staat im Staate aufzufassen. Denn sie glauben, dass der Mensch die Ordnung der Natur eher stört als befolgt; dass er über seine Handlungen eine unbedingte Macht hat und von Niemand als ihm selbst bestimmt wird. Ebenso schieben sie die Schuld der menschlichen Schwachheit und Unbeständigkeit nicht auf die allgemeine Macht der Natur, sondern auf, ich weiss nicht, welchen Fehler der menschlichen Natur, die sie deshalb beweinen, belachen, verachten, oder, wie meistentheils geschieht,

verwünschen. Wer die Ohnmacht der menschlichen Seele am beredtsten und scharfsinnigsten zu verspotten versteht, wird gleichsam für ein göttliches Wesen gehalten.

Dennoch hat es viele ausgezeichnete Männer gegeben (deren Arbeit und Fleiss ich Vieles zu schulden anerkenne), welche über die rechte Weise zu leben viel Vortreffliches geschrieben und den Sterblichen Rathschläge voll Klugheit gegeben haben; Niemand aber hat, soviel ich weiss, über die Natur und Kräfte der Affekte und was die Seele vermag, um sie zu mässigen, etwas festgestellt. Ich weiss zwar, dass der berühmte Cartesius, trotz seiner Meinung, dass die Seele über ihre Handlungen eine unbedingte Macht habe, sich bestrebt hat, die menschlichen Affekte durch ihre letzten Ursachen zu erklären und zugleich den Weg zu zeigen, wie die Seele eine unbedingte Herrschaft über die Affekte erlangen kann; indess hat er, meiner Ansicht nach, nur die Schärfe seines grossen Geistes gezeigt, wie ich an seinem Orte darlegen werde.

Ich kehre daher zu denen zurück, welche die Affekte und Handlungen der Menschen lieber verwünschen und belachen, als erkennen wollen. Diesen wird es wahrscheinlich wunderbar vorkommen, dass ich versuchen will, die Fehler und Thorheiten der Menschen in geometrischer Weise zu behandeln und durch sichere Beweise das darzulegen, was der menschlichen Vernunft widerspricht, und was sie als eitel, verkehrt und schauderhaft beklagen.

Mein Grund ist aber folgender: es geschieht nichts in der Natur, was einem Fehler von ihr zugeschrieben werden könnte. Denn die Natur ist immer und überall ein und dieselbe, und ihre Vorzüglichkeit ist dasselbe, wie ihre Macht zu handeln; d. h. die Gesetze und Regeln der Natur, nach denen Alles geschieht und aus einer Gestalt in die andere übergeht, sind überall und immer dieselben. Deshalb kann es nur eine Weise geben, die Natur von irgend einem Gegenstande zu erkennen, nämlich durch die allgemeinen Gesetze und Regeln der Natur.

Daher ergeben sich die Affekte des Hasses, des Zornes, des Neides u. s. w., an sich betrachtet, aus derselben Nothwendigkeit und Vorzüglichkeit der Natur, wie alles Andere. Sie haben deshalb ihre bestimmten Ursachen,

durch die man sie erkennen kann, und sie haben bestimmte Eigenschaften, die dieser Erkenntniss ebenso würdig sind, wie die Eigenschaften irgend einer anderen Sache, an deren blosser Betrachtung wir uns ergötzen.

Ich werde daher über die Natur und Kraft der Affekte und die Macht der Seele über sie in derselben Weise die Untersuchung anstellen, wie ich es bis hier über Gott und die Seele gethan habe, und ich werde die menschlichen Handlungen und Begierden ebenso betrachten, als wenn es sich um Linien, Ebenen oder Körper handelte. [1)]

D. 1. Ich nenne eine Ursache zureichend, wenn ihre Wirkung klar und deutlich durch sie aufgefasst werden kann, unzureichend oder partiell aber dann, wenn ihre Wirkung aus ihr allein nicht erkannt werden kann. [2)]

D. 2. Ich sage, dass wir dann handeln, wenn in oder ausser uns etwas geschieht, dessen zureichende Ursache wir sind, d. h. wenn aus unserer Natur etwas in oder ausser uns folgt, das durch sie allein klar und deutlich erkannt werden kann (D. 1). Dagegen sage ich, dass wir leiden, wenn etwas in uns geschieht oder aus unserer Natur etwas folgt, von dem wir nur die partielle Ursache sind. [3)]

D. 3. Unter Affekte verstehe ich die Zustände des Körpers, durch welche des Körpers Macht zu handeln vermehrt oder vermindert, gesteigert oder gehemmt wird, und zugleich die Vorstellungen dieser Zustände.

Wenn wir mithin die zureichende Ursache eines dieser Affekte sein können, dann verstehe ich unter Affekt ein Handeln, sonst ein Leiden. [4)]

H. 1. Der menschliche Körper kann auf viele Weise erregt werden, wodurch seine Macht zu handeln vermehrt oder vermindert wird; ebenso aber auf andere Weisen, welche seine Macht zu handeln weder vergrössern noch verkleinern.

Dieser Satz oder dieses Axiom stützt sich auf II. H. 1. und Ln. 5, 7, hinter L. 13.

H. 2. Der menschliche Körper kann viele Veränderungen erleiden und dennoch die Eindrücke oder Spuren der Gegenstände behalten (II. H. 5) und mithin auch dieselben Bilder dieser Gegenstände (II. L. 17 E.).

L. 1. *Unsere Seele handelt bald, bald leidet sie; nämlich, so weit sie zureichende Vorstellungen hat, so weit ist sie nothwendig handelnd, und so weit sie unzureichende Vorstellungen hat, so weit ist sie nothwendig leidend.*

B. In jeder menschlichen Seele sind zureichende Vorstellungen und solche, die verstümmelt und verworren sind (II. L. 40 E.). Nun sind die Vorstellungen, welche in der Seele zureichend sind, in Gott zureichend, insofern er das Wesen der menschlichen Seele ausmacht (II. L. 11 Z.), und die, welche in der Seele unzureichend sind, sind ebenfalls zureichend in Gott (II. L. 11 Z.), nicht insofern er nur das Wesen der Seele, sondern insofern er andere Dinge in sich enthält. Ferner muss aus irgend einer gegebenen Vorstellung irgend eine Wirkung nothwendig folgen (I. L. 36), von welcher Gott die zureichende Ursache ist (II. D. 1), nicht insofern er unendlich ist, sondern insofern er mit jener Vorstellung behaftet aufgefasst wird (II. L. 9). Von der Wirkung nun, von welcher die Ursache Gott ist, insofern er behaftet ist mit einer Vorstellung, welche in einer Seele zureichend ist, ist diese Seele die zureichende Ursache (II. L. 11 Z.). Sofern also unsere Seele zureichende Vorstellungen hat (II. D. 2), ist sie nothwendig handelnd. Dies war das Erste. Was ferner nothwendig aus einer Vorstellung folgt, die in Gott zureichend ist, nicht insofern er bloss die Seele eines Menschen hat, sondern zugleich die Seelen anderer Dinge mit der Seele dieses Menschen in sich hat, von dieser Folge ist die Seele dieses Menschen nicht die zureichende Ursache, sondern die partielle (II. L. 11 Z.), und deshalb ist die Seele, soweit sie unzureichende Vorstellungen hat, nothwendig leidend. Dieses war das Zweite. Also handelt unsere Seele u. s. w. [5])

Z. Hieraus erhellt, dass die Seele um so mehr leidenden Zuständen unterworfen ist, je mehr unzureichende Vorstellungen sie hat, und umgekehrt, dass sie um so mehr handelt, je mehr zureichende Vorstellungen sie hat.

L. 2. *Der Körper kann die Seele nicht zum Denken, und die Seele den Körper nicht zur Bewegung oder Ruhe oder sonst etwas bestimmen.*

B. Alle Zustände des Denkens haben Gott, insofern er ein denkendes Wesen ist und nicht insofern er durch ein anderes Attribut ausgedrückt ist, zu ihrer Ursache (II. L. 6). Das, was die Seele zum Denken bestimmt, ist folglich ein Zustand des Denkens und nicht der Ausdehnung, d. h. nicht der Körper (I. D. 1); dies war das Erste. Ferner muss die Bewegung oder Ruhe des Körpers von einem andern Körper ausgehen, welcher ebenfalls zur Bewegung oder Ruhe von einem andern bestimmt worden ist, und überhaupt muss Alles, was in dem Körper entsteht, von Gott entstehen, insofern er von einem Zustande der Ausdehnung und nicht insofern er von einem Zustande des Denkens erregt vorgestellt wird (II. L. 6), d. h. es kann von der Seele, welche ein Zustand des Denkens ist (II. L. 11), nicht entstehen. Dies ist das Zweite. Der Körper kann deshalb die Seele u. s. w. [6])

E. Dies erhellt deutlicher aus dem, was in der Erläuterung zu II. L. 7. gesagt ist, dass nämlich Seele und Körper dasselbe Ding sind, was bald unter dem Attribut des Denkens, bald der Ausdehnung aufgefasst wird. Daher kommt es, dass die Ordnung und Verknüpfung der Dinge nur e i n e ist, mag die Natur unter diesem oder jenem Attribut aufgefasst werden, folglich auch, dass die Ordnung des Handelns und Leidens bei unserem Körper von Natur zugleich ist mit der Ordnung des Handelns und Leidens der Seele. Dies erhellt auch daraus, wie der Lehrsatz II. 12 bewiesen worden ist. Obgleich dies sich so verhält, dass kein Grund zum Zweifel übrig bleibt, so glaube ich doch kaum, dass man, ehe ich es nicht aus der Erfahrung bewiesen habe, sich entschliessen wird, dies mit Gleichmuth zu überlegen; so stark ist die Ueberzeugung, dass der Körper sich auf den blossen Wink der Seele bald bewegt, bald ruht, bald Verschiedenes thut, was bloss von dem Willen und der Kraft des Denkens in der Seele abhängt.

Denn was der Körper vermag, hat bis jetzt noch Niemand bestimmt, d. h. Niemand weiss bis jetzt aus Erfahrung, was der Körper nach den blossen Gesetzen der Natur, insofern sie nur als körperliche aufgefasst wird, zu thun vermag, und was er, ohne durch die Seele bestimmt zu werden, nicht vermag; denn Niemand hat bis

jetzt diese Werkstatt des Körpers so genau erkannt, dass er alle ihre Verrichtungen erklären könnte. Ich will dabei gar nicht erwähnen, dass man bei den vernunftlosen Thieren Manches beobachtet, was den menschlichen Scharfsinn weit übersteigt, und dass die Nachtwandler im Schlafe Vieles thun, was sie im Wachen nicht wagen würden; dies zeigt zur Genüge, dass der Körper aus den blossen Gesetzen seiner Natur Vieles vermag, was seine Seele bewundert.

Auch weiss Niemand, auf welche Weise und durch welche Mittel die Seele den Körper bewegt, noch wie viel Grade der Bewegung sie dem Körper mittheilen kann, und mit welcher Schnelligkeit sie ihn bewegen kann. Daraus folgt, dass, wenn man sagt, diese oder jene Handlung des Körpers rühre von der Seele her, welche die Herrschaft über den Körper habe, man nicht weiss, was man sagt, und dass man nichts Anderes thut, als mit schönen Worten einzugestehen, dass man die wahre Ursache jener Handlung nicht kenne und sich darüber nicht wundere.

Aber man behauptet, dass, möge man die Mittel, durch welche die Seele den Körper bewege, kennen oder nicht, man doch aus der Erfahrung wisse, dass der Körper sich nicht regen werde, wenn die menschliche Seele nicht zum Denken fähig wäre. Ebenso sagt man, dass man aus Erfahrung wisse, dass es bloss in der Macht der Seele stehe, zu sprechen und zu schweigen und vieles Andere zu thun, was man deshalb als von dem Beschluss der Seele abhängig hält.

Was nun das Erste anlangt, so frage ich, ob die Erfahrung nicht auch lehrt, dass wenn umgekehrt der Körper träge ist, auch die Seele zugleich ungeeignet zum Denken ist? Denn wenn der Körper im Schlafe ruht, so ist die Seele zugleich mit ihm eingeschläfert und hat nicht die Macht, wie im Wachen etwas zu überdenken. Ferner wird Jedermann wohl erfahren haben, dass die Seele nicht immer gleich geschickt ist, über einen Gegenstand nachzudenken. So wie vielmehr der Körper geeigneter ist, dass das Bild dieses oder jenes Gegenstandes in ihm erweckt werde, so ist auch die Seele geschickter zur Betrachtung dieses oder jenes Gegenstandes.

Aber man sagt, aus den blossen Gesetzen der Natur,

so weit sie nur als eine körperliche betrachtet wird, sei es unmöglich, die Ursachen abzuleiten von den Gebäuden, Gemälden und ähnlichen Dingen, welche bloss durch die menschliche Kunst entstehen; der menschliche Körper sei nicht im Stande, einen Tempel zu bauen, wenn er nicht von der Seele bestimmt und geleitet werde. Aber ich habe schon gezeigt, dass man selbst nicht weiss, was der Körper vermag, und was man aus der Betrachtung seiner Natur allein ableiten kann. Man erfährt selbst, dass sehr Vieles aus blossen Naturgesetzen entsteht, von denen man nie geglaubt hätte, dass es anders als durch die Leitung der Seele geschehen könne, z. B. das, was die Mondsüchtigen im Schlafe thun, und was sie beim Wiedererwachen selbst bewundern. Ich beziehe mich ausserdem noch auf den künstlichen Bau des menschlichen Körpers, welcher an Künstlichkeit Alles weit übertrifft, was menschliche Kunst gefertigt hat, ohne das oben Dargelegte zu erwähnen, dass aus der Natur unter der Auffassung eines jeden Attributs unendlich Vieles folgt.

Was nun das Zweite betrifft, so würde es allerdings mit den menschlichen Verhältnissen weit besser stehen, wenn das Schweigen ebenso wie das Sprechen in der Gewalt der Menschen wäre. Aber die Erfahrung lehrt über und über, dass die Menschen nichts weniger in ihrer Gewalt haben, wie ihre Zunge, und nichts weniger vermögen, wie ihre Begierden zu mässigen. Viele sind deshalb der Ansicht, dass der Mensch nur da frei handelt, wo er schwach begehrt, weil das Begehren solcher Dinge leicht durch die Vorstellung einer andern Sache beschränkt werden kann, deren wir uns häufig erinnern, aber dass der Mensch bei den Gegenständen nicht frei handelt, welche er mit Heftigkeit begehrt, und wo dies Begehren durch die Erinnerung eines andern Gegenstandes nicht beschwichtigt werden kann. Wenn man indess nicht an sich die Erfahrung gemacht hätte, dass man Manches thut, was Einen später gereut, und dass man, wenn man nämlich von entgegengesetzten Affekten bedrängt wird, das Bessere einsieht und das Schlechtere thut, so würde der Meinung, dass man in Allem frei handelt, kein Hinderniss entgegen stehen. So glaubt das Kind, dass es die Milch freiwillig begehrt, und ebenso hält der Knabe das Wollen der Rache, und der Furcht-

same das Wollen zu fliehen für ein freiwilliges. Ferner glaubt der Betrunkene, dass er aus freiem Entschluss der Seele das spreche, was er nüchtern gern verschwiegen hätte. So glaubt der Wahnsinnige, der Schwätzer, der Knabe und viele andere dieser Art aus freiem Beschluss der Seele zu sprechen, während sie doch ihre Begierde zu sprechen nicht bezähmen können.

So lehrt die Erfahrung nicht minder deutlich, wie die Vernunft, dass die Menschen sich nur deshalb für frei halten, weil sie zwar ihre Handlungen kennen, aber nicht die Ursachen, von denen sie bestimmt werden. Die Entschlüsse der Seele sind nur dasselbe, was die Begehren, und daher verschieden nach dem verschiedenen Befinden des Körpers. Ein Jeder bestimmt Alles, nach seinen Affekten, und die, welche von entgegengesetzten Affekten bestürmt werden, wissen nicht, was sie wollen; die endlich, welche von keinem Affekt erregt sind, werden durch ein Geringes hier oder dorthin getrieben.

Dies Alles zeigt deutlich, dass sowohl der Entschluss der Seele, wie das Begehren und die Bestimmung des Körpers, von Natur zugleich sind oder vielmehr; dass sie ein und dieselbe Sache sind, welche, wenn man sie unter dem Attribut des Denkens auffasst und durch dieses ausdrückt, Entschluss heisst, und welche unter dem Attribut der Ausdehnung aufgefasst und aus den Gesetzen der Bewegung und Ruhe abgeleitet, Bestimmung heisst. Dieses wird noch deutlicher aus dem bald Folgenden sich ergeben. Denn zunächst möchte ich noch an ein Anderes erinnern, dass wir nämlich nur das in Folge eines Beschlusses der Seele thun können, dessen wir uns entsinnen. So können wir z. B. kein Wort aussprechen, dessen wir uns nicht erinnern. Aber es steht nicht in der freien Macht der Seele, sich einer Sache zu erinnern oder sie zu vergessen. Man meint deshalb, dass es nur in der Macht der Seele stehe, eine Sache, deren wir uns erinnern, zu verschweigen oder auszusprechen. Wenn wir aber träumen, dass wir sprechen, so glauben wir aus freiem Entschluss der Seele zu sprechen und sprechen doch nicht, oder wenn wir sprechen, geschieht es nur durch unwillkürliche Bewegungen des Körpers. Wir träumen auch, dass wir den Menschen etwas verheimlichen, und zwar mit demselben Entschluss der Seele, mit dem wir wachend

das, was wir wissen, verschweigen. Wir träumen endlich, dass wir nach dem Beschluss der Seele etwas vornehmen, was wir wachend nicht wagen, und so möchte ich doch wissen, ob es in der Seele zwei Arten von Beschliessungen giebt, phantastische und freie?

Wenn man bis zu dieser tollen Annahme nicht gehen kann, so folgt, dass der Beschluss der Seele, welchen man für frei hielt, von der blossen Vorstellung oder von dem Gedächtniss sich nicht unterscheidet, und dass dieser Entschluss nichts ist, als jene Bejahung, welche jede Vorstellung als solche nothwendig enthält (II. L. 49). Daher entstehen diese Entschlüsse der Seele mit derselben Nothwendigkeit in ihr, wie die Wahrnehmungen der wirklich existirenden Dinge. Wer also glaubt, aus freiem Beschluss der Seele zu sprechen oder zu schweigen oder etwas zu thun, der schläft mit offenen Augen. [7])

L. 3. *Die Handlungen der Seele entspringen nur aus zureichenden Vorstellungen; ihre leidenden Zustände hängen aber bloss von unzureichenden Vorstellungen ab.*

B. Zuerst erhellt, dass das, was das Wesen der Seele ausmacht, nur die Vorstellung ihres wirklich existirenden Körpers ist (II. L. 11 und 13), welche sich aus vielen andern Vorstellungen zusammensetzt (II. L. 15), von denen einige zureichend (II. L. 38 Z.), andere unzureichend sind (II. L. 29 Z.). Alles mithin, was aus der Natur der Seele folgt, und von dem die Seele die nächste Ursache ist, durch die es erkannt werden muss, ist nothwendig die Folge einer zureichenden oder unzureichenden Vorstellung. Soweit aber die Seele unzureichende Vorstellungen hat (III. L. 1), ist sie nothwendig leidend. Daher folgen die Handlungen der Seele nur aus zureichenden Vorstellungen, und die Seele leidet nur deshalb, weil sie unzureichende Vorstellungen hat.

E. Man sieht daher, dass die leidenden Zustände auf die Seele nur bezogen werden, sofern sie etwas hat, was eine Verneinung enthält, oder sofern sie als ein Theil der Natur betrachtet wird, welcher für sich und ohne Anderes nicht klar und bestimmt aufgefasst werden kann. Ich könnte auf diese Weise zeigen, dass die leidenden Zustände ebenso auf die einzelnen Dinge, wie auf die

Seele sich beziehen und nicht anders aufzufassen sind; indess geht meine Absicht nur auf die Untersuchung der menschlichen Seele. [8])

L. 4. *Jedes Ding kann nur von einer äussern Ursache zerstört werden.*

B. Dieser Lehrsatz versteht sich von selbst. Denn die Definition einer jeden Sache bejaht das Wesen der Sache und verneint es nicht; oder sie setzt das Wesen der Sache und hebt es nicht auf. Wenn man daher nur auf die Sache selbst und nicht auf fremde Ursachen Acht hat, so wird man nichts in ihr auffinden können, was sie zerstören könnte. [9])

L. 5. *Die Dinge sind in soweit entgegengesetzter Natur, d. h. sie können in soweit nicht in demselben Gegenstande sein, als das eine das andere zerstören kann.*

B. Denn wenn sie zusammenkommen oder in demselben Gegenstande zugleich sein könnten, so würde es in ein und demselben Gegenstande etwas geben, was ihn zerstören könnte, und dies ist widersinnig (III. L. 4). Deshalb sind u. s. w. [10])

L. 6. *Jedes Ding, soweit es in sich ist, strebt in seinem Sein zu verharren.*

B. Denn die einzelnen Dinge sind Zustände, durch welche die Attribute Gottes auf gewisse und bestimmte Weise ausgedrückt werden (I. L. 25 Z.), d. h. Dinge, welche die Macht Gottes, durch welche Gott ist und handelt, auf gewisse und bestimmte Weise ausdrücken, und kein Ding hat etwas in sich, was es zerstören oder seine Existenz aufheben könnte (III. L. 4). Vielmehr stellt es sich Allem, was seine Existenz aufheben kann, entgegen (III. L. 5). Deshalb strebt es, so viel es kann und in sich ist, in seinem Sein zu verharren. [11])

L. 7. *Das Streben, wodurch jedes Ding in seinem Sein zu verharren sucht, ist nichts als das wirkliche Wesen des Dinges.*

B. Aus dem gegebenen Wesen irgend einer Sache folgt nothwendig etwas (I. L. 36), und die Dinge ver-

mögen nur das, was aus ihrer bestimmten Natur nothwendig folgt (I. L. 29). Deshalb ist die Kraft oder das Bestreben einer jeden Sache, wodurch sie entweder allein oder mit Anderen etwas thut oder zu thun strebt, d. h. die Macht oder das Bestreben, mit dem sie in ihrem Sein zu verharren sucht, nur das gegebene oder wirkliche Wesen dieser Sache. [12])

L. 8. *Das Bestreben, mit dem jede Sache in ihrem Sein zu verharren sucht, enthällt nicht eine bestimmte, sondern eine unbestimmte Zeit.*

B. Denn wenn es eine bestimmte Zeit enthielte, welche die Dauer der Sache bestimmte, so würde aus der blossen Macht, durch welche die Sache existirt, folgen, dass die Sache nach Ablauf dieser bestimmten Zeit nicht existiren könnte, vielmehr untergehen müsste; aber dies ist widersinnig (III. L. 4). Folglich enthält das Bestreben, mit welchem die Sache existirt, keine bestimmte Zeit, sondern eine unbestimmte, weil sie mit derselben Macht, durch welche sie existirt, zu existiren immer fortfahren wird, wenn sie nicht von einer fremden Ursache zerstört wird. [13])

L. 9. *Mag die Seele klare und bestimmte, oder verworrene Vorstellungen haben, so strebt sie in ihrem Sein auf unbestimmte Dauer zu verharren, und ist sich dieses Strebens bewusst.*

B. Das Wesen der Seele wird aus zureichenden und unzureichenden Vorstellungen gebildet (III. L. 3). Deshalb strebt sie in ihrem Sein zu verharren, ebenso insofern sie diese, wie insofern sie jene hat (III. L. 7), und zwar mit unbestimmter Dauer (III. L. 8). Da aber die Seele durch die Vorstellungen der körperlichen Zustände nothwendig sich ihrer bewusst ist (II. L. 23), so ist auch die Seele sich ihres Bestrebens bewusst (III. L. 7).

E. Dieses Streben heisst, wenn es auf die Seele allein bezogen wird, Wille, wenn es aber auf Seele und Leib zugleich bezogen wird, heisst es Verlangen. Dieses ist daher nur das eigene Wesen des Menschen, aus welchem nothwendig das folgt, was seiner Erhaltung dient, und deshalb ist der Mensch veranlasst, dies zu thun. Zwischen Verlangen und Begierde ist nur der Unterschied, dass

die Begierde meistentheils nur auf den Menschen bezogen wird, soweit er sich seines Verlangens bewusst ist, und deshalb kann man die Begierde definiren, dass sie das Verlangen mit dem Bewusstsein seiner ist. Es erhellt aus Allem diesem, dass der Mensch nach nichts strebt, nichts will, verlangt oder begehrt, weil er es für gut hält, sondern umgekehrt hält er es deshalb für gut, weil er es erstrebt, will, verlangt oder begehrt. [14])

L. 10. *Eine Vorstellung, welche die Existenz unseres Körpers ausschliesst, kann es in unserer Seele nicht geben, sondern sie ist ihr entgegengesetzt.*

B. Was unseren Körper zerstören kann, das kann es in ihm nicht geben (III. L. 5). Deshalb kann es auch die Vorstellung einer solchen Sache in Gott nicht geben, insofern er die Vorstellung von unserem Körper hat (III. L. 9 Z.), d. h. die Vorstellung dieser Sache kann es in unserer Seele nicht geben (II. L. 11 13). Im Gegentheil, weil das Erste, was das Wesen der Seele ausmacht, die Vorstellung des wirklich existirenden Körpers ist, so ist das Erste, und Wichtigste für das Streben unserer Seele, die Existenz unseres Körpers zu bejahen (III. L. 7). Daher ist die Vorstellung, welche die Existenz unseres Körpers verneint, unserer Seele entgegengesetzt. [15])

L. 11. *Alles, was die Macht zu handeln in unserem Körper mehrt oder mindert, unterstützt oder hemmt, dessen Vorstellung mehrt oder mindert, unterstützt oder hemmt unserer Seele Macht zu denken.*

B. Dieser Lehrsatz ergiebt sich aus II. L. 7 oder auch aus II. L. 14. [16])

E. Man sieht daher, dass die Seele grosse Veränderungen erleiden und bald zu grösserer bald zu geringerer Vollkommenheit übergehen kann, welche leidenden Zustände die Affekte der Fröhlichkeit und Traurigkeit uns erklären. Unter Fröhlichkeit werde ich deshalb späterhin den leidenden Zustand verstehen, wo die Seele zu grösserer Vollkommenheit übergeht, und unter Traurigkeit den, wo sie zu einer geringeren Vollkommenheit übergeht. Ich nenne ferner den Affekt der Fröhlichkeit, wenn er auf Körper und Seele zugleich bezogen wird, Lust oder

Heiterkeit und den Affekt der Traurigkeit, in dieser Weise bezogen, Schmerz oder Trübsinn. Doch ist zu bemerken, dass Lust und Schmerz auf den Menschen bezogen werden, wenn einer seiner Theile vor den übrigen erregt ist; Heiterkeit aber und Trübsinn, wenn alle Theile gleichmässig erregt sind.

Was ferner Begierde ist, habe ich (III. L. 9) erklärt, und ausser diesen dreien erkenne ich keinen ursprünglichen Affekt an; die übrigen entstehen aus diesen dreien, wie ich später zeigen werde. Ehe ich jedoch weiter gehe, möchte ich den Lehrsatz III. 10 ausführlicher erläutern, damit man deutlicher einsehe, auf welche Weise eine Vorstellung der andern entgegengesetzt ist. [17]

In der Erläuterung zu II. L. 17 habe ich gezeigt, dass die Vorstellung, welche das Wesen der Seele ausmacht, die Existenz des Körpers so lange enthält, als der Körper selbst existirt. Ferner folgt aus dem, was ich II. L. 8 Z. und E. gezeigt habe, dass die gegenwärtige Existenz unserer Seele nur davon abhängt, dass die Seele die wirkliche Existenz des Körpers enthält. Endlich habe ich gezeigt, dass die Macht der Seele, wodurch sie die Dinge sich bildlich vorstellt oder sich ihrer erinnert, ebenfalls davon abhängt, dass sie die wirkliche Existenz des Körpers einschliesst (II. L. 17, 18 E.).

Daraus folgt, dass die gegenwärtige Existenz der Seele und ihre Vorstellungskraft aufgehoben wird, sobald die Seele aufhört, die gegenwärtige Existenz des Körpers zu bejahen. Die Ursache aber, weshalb die Seele aufhört, diese Existenz des Körpers zu bejahen, kann nicht die Seele selbst sein (III. L. 4) und auch nicht, dass der Körper aufhört zu sein. Denn die Ursache, weshalb die Seele die Existenz des Körpers bejaht, ist nicht die, dass der Körper zu existiren angefangen hat (II. L. 6); deshalb kann sie aus diesem Grunde die Existenz ihres Körpers zu bejahen auch nicht aufhören, weil der Körper zu sein aufhört, sondern dies kommt von einer andern Vorstellung (II. L. 8), welche die gegenwärtige Existenz unseres Körpers und folglich unserer Seele ausschliesst, und welche mithin der Vorstellung, welche das Wesen unserer Seele ausmacht, entgegengesetzt ist. [18]

L. 12. *Die Seele bestrebt sich, so viel sie kann,*

dasjenige sich bildlich vorzustellen, was des Körpers Macht zu handeln vermehrt oder unterstützt.

B. So lange der menschliche Körper in einer Weise erregt wird, welche die Natur eines fremden Körpers einschliesst, so lange betrachtet die menschliche Seele diesen Körper als gegenwärtig (II. L. 17), und folglich ist, so lange die menschliche Seele einen fremden Körper als gegenwärtig annimmt (II. L. 7), d. h. bildlich sich vorstellt (II. L. 7 Z.), der menschliche Körper so lange in einer Weise erregt, welche die Natur eines fremden Körpers einschliesst. Folglich ist, so lange die Seele das sich bildlich vorstellt, was des Körpers Macht zu handeln vermehrt oder unterstützt, der Körper in einer Weise erregt, welche seine Kraft zu handeln vermehrt oder unterstützt (III. H. 1), und folglich wird auch so lange die Kraft der Seele zu denken vermehrt oder unterstützt (III. L. 11), und deshalb strebt die Seele, so viel sie kann, sich dies vorzustellen (III. L. 6, 9).[19]

L. 13. *Wenn die Seele sich das bildlich vorstellt, was des Körpers Macht zu handeln mindert oder hemmt, so strebt sie, so viel sie kann, derjenigen Dinge sich zu entsinnen, welche die Existenz jener ausschliessen.*

B. So lange sich die Seele so etwas vorstellt, so lange wird die Kraft der Seele und des Körpers gemindert oder gehemmt (III. L. 42), und dennoch wird sich die Seele dieses so lange bildlich vorstellen, bis sie sich etwas Anderes bildlich vorstellt, was die gegenwärtige Existenz jenes ausschliesst (II. L. 17), d. h. (wie oben gezeigt worden) die Macht der Seele und des Körpers wird so lange gemindert oder gehemmt werden, bis die Seele sich etwas anderes vorstellt, was die Existenz von jenem ausschliesst und was daher der Mensch, so viel er kann, streben wird, sich vorzustellen oder zu erinnern (III. L. 9).

Z. Daher kommt es, dass die Seele das sich vorzustellen scheut, was die Kraft ihrer selbst und die ihres Körpers mindert oder hemmt.[20]

E. Hieraus erhellt klar, was Liebe und was Hass ist. Die Liebe ist nämlich nur die Fröhlichkeit, begleitet von der Vorstellung einer äusseren Ursache, und der Hass

die Traurigkeit, begleitet von der Vorstellung einer äussern Ursache. Man sieht daher, dass der Liebende nothwendig strebt, den geliebten Gegenstand gegenwärtig zu haben und zu erhalten, und dass umgekehrt der Hassende strebt, den gehassten Gegenstand zu entfernen und zu zerstören. Doch über dies Alles später ausführlicher. [21])

L. 14. *Wenn die Seele einmal durch zwei Affekte erregt gewesen ist, so wird, wenn sie später von einem derselben wieder erregt wird, sie auch von dem andern erregt werden.*

B. Wenn der menschliche Körper einmal von zwei Körpern zugleich erregt gewesen ist, so wird die Seele, wenn sie später einen von diesen sich vorstellt, sofort auch des andern sich erinnern (II. L. 18). Aber die bildlichen Vorstellungen der Seele zeigen mehr die Erregungen dieses Körpers, als die Natur des fremden Körpers an (II. L. 16 Z. 2). Wenn deshalb der Körper und folglich auch die Seele (II. D. 3) von zwei Affekten auf einmal erregt worden ist, und sie später wieder von einem erregt wird, so wird sie auch von dem andern erregt werden. [22])

L. 15. *Jeder Gegenstand kann durch Zufall die Ursache einer Fröhlichkeit, einer Traurigkeit oder einer Begierde sein.*

B. Man nehme an, dass die Seele durch zwei Affekte zugleich erregt ist, nämlich durch einen, der ihre Kraft zu handeln weder vermehrt noch vermindert, und durch einen zweiten, der sie vermehrt oder vermindert (III. L. 1). Aus dem vorgehenden Lehrsatz erhellt, dass wenn die Seele später von jenem Affekte vermittelst seiner wahren Ursache erregt wird, der (nach der Annahme) für sich ihre Kraft zu denken weder mehrt noch mindert, sie sofort auch von dem andern erregt werden wird, welcher ihre Kraft zu denken mehrt oder mindert; d. h. die Seele wird fröhlich oder traurig erregt sein (III. L. 11 E.). Mithin wird jene Sache nicht für sich, sondern durch Zufall die Ursache der Fröhlichkeit oder Traurigkeit sein. Auf diese Weise lässt sich auch leicht zeigen, dass jener Gegenstand durch Zufall die Ursache einer Begierde sein kann.

Z. Deshalb allein, weil wir einen Gegenstand mit dem Affekt der Fröhlichkeit oder Trauer betrachtet haben, können wir ihn lieben oder hassen, obgleich er nicht die wirkliche Ursache dieser Affekte ist.

B. Denn dies kommt allein davon (III. L. 14), dass die Seele, indem sie sich diesen Gegenstand später bildlich vorstellt, von dem Affekt der Freude oder Trauer erregt wird, d. h. dass die Macht der Seele und des Körpers vermehrt oder vermindert wird u. s. w. (III. L. 11 E.) und folglich, dass die Seele begehrt (III. L. 12) oder scheut, ihn sich vorzustellen (III. L. 13 Z), d. h. dass sie ihn liebt oder hasst (III. L. 13 E.).

E. Daraus ersieht man, wie es möglich ist, dass wir Manches lieben oder hassen, ohne dass uns eine Ursache dafür bekannt ist, sondern nur aus Sympathie oder Antipathie, wie man sagt. Hierher gehören auch die Gegenstände, welche uns blos deshalb mit Freude oder Trauer erfüllen, weil sie eine Aehnlichkeit mit den Gegenständen haben, welche in uns dieselben Affekte zu erregen pflegen, wie ich im folgenden Lehrsatz zeigen werde. Ich weiss allerdings, dass die Schriftsteller, welche zuerst diese Worte Sympathie und Antipathie eingeführt haben, damit gewisse geheime Eigenschaften der Dinge haben bezeichnen wollen; dennoch glaube ich, wird es mir erlaubt sein, unter diesen Worten auch bekannte oder offenbare Eigenschaften zu verstehen. [23])

L. 16. *Deshalb allein, weil wir uns vorstellen, dass ein Gegenstand einige Aehnlichkeit mit einem andern hat, welcher die Seele fröhlich oder traurig zu erregen pflegt, werden wir diesen Gegenstand lieben oder hassen, obgleich das, worin beide ähnlich sind, nicht die wirkende Ursache dieser Affekte ist.*

B. Das, was dem Gegenstande ähnlich ist, haben wir (nach der Annahme) in diesem Gegenstande selbst mit dem Affekt der Fröhlichkeit oder Traurigkeit betrachtet; mithin wird, wenn die Seele von dessen Bilde erregt wird (III. L. 14), sie sofort auch von diesem oder jenem Affekt erregt werden; deshalb wird auch der zweite Gegenstand, an dem wir dasselbe Aehnliche bemerken, durch Zufall die Ursache der Fröhlichkeit oder Trauer werden (III. L. 15); deshalb werden wir den Gegenstand lieben oder hassen,

wenn auch das, worin er dem andern ähnlich ist, nicht die wirkende Ursache dieser Affekte ist. (III. L. 15. Z.). [24])

L. 17. *Wenn ein Gegenstand, welcher uns mit dem Affekt der Traurigkeit zu erfüllen pflegt, uns eine Aehnlichkeit mit einem andern zu haben scheint, der uns mit dem gleich starken Affekt der Fröhlichkeit zu erfüllen pflegt, so werden wir diesen Gegenstand zugleich hassen und lieben.*

B. Denn dieser Gegenstand ist nach der Annahme für sich die Ursache der Traurigkeit, und soweit wir ihn mit diesem Affekte uns vorstellen, hassen wir ihn. Soweit er ausserdem, nach unserer Vorstellung, etwas Aehnliches mit einem andern hat, welcher uns mit einem gleich starken Affekt der Fröhlichkeit zu erfüllen pflegt, werden wir ihn mit gleich starker Fröhlichkeit lieben (III. L. 16), und daher werden wir ihn zugleich hassen und lieben.

E. Dieser Zustand der Seele, welcher nämlich aus zwei gegensätzlichen Affekten entspringt, heisst das Schwanken der Seele; es bezieht sich auf die Affekte, wie der Zweifel auf die Vorstellungen (II. L. 44 E.). Auch unterscheidet sich das Schwanken und Zweifeln der Seele nur nach dem Mehr oder Weniger. Es ist aber zu bemerken, dass ich im vorgehenden Lehrsatze diese Schwankung der Seele aus Ursachen abgeleitet habe, wovon die eine durch sich den einen Affekt und die andere durch Zufall den andern Affekt verursacht hat. Ich habe dies deshalb gethan, weil ich sie so leichter aus dem Vorgehenden ableiten konnte; aber ich leugne deshalb nicht, dass die Schwankungen der Seele meistenstheils von einem Gegenstande entstehen, welcher die wirkende Ursache von beiden Affekten ist. Denn der menschliche Körper besteht aus sehr vielen Einzeldingen verschiedener Natur (II. H. 1). Deshalb kann er von ein und demselben Körper auf sehr verschiedene Weise erregt werden (II. L. 13, A. 1. Ln. 3), und umgekehrt, weil ein und derselbe Gegenstand auf viele Weise erregt werden kann, so wird er auch auf viele verschiedene Weise denselben Körpertheil erregen können. Hieraus kann man leicht annehmen, dass ein und derselbe Gegenstand die Ursache vieler und entgegengesetzter Affekte abgeben kann. [25])

L. 18. *Der Mensch wird durch das Bild eines vergangenen oder zukünftigen Dinges mit demselben Affekt der Fröhlichkeit oder Trauer behaftet, wie aus dem Bilde eines gegenwärtigen Dinges.*

B. So lange ein Mensch von dem Bilde eines Dinges erregt ist, so lange wird er es als gegenwärtig betrachten, wenn es auch nicht existirt (II. L. 17 Z.). Und er nimmt es nicht als gegenwärtig oder zukünftig, wenn nicht dessen Bild mit dem Bilde einer kommenden oder vergangenen Zeit verknüpft ist (II. L. 44 E.). Deshalb ist das Bild des Dinges, für sich allein betrachtet, das gleiche, mag es auf die zukünftige oder vergangene Zeit, oder auf die Gegenwart bezogen werden, d. h. der Zustand des Körpers oder der Affekt ist derselbe, gleichviel, ob das Bild das eines vergangenen, kommenden oder gegenwärtigen Dinges ist (II. L. 16 Z. 2). Daher ist der Affekt der Fröhlichkeit oder Trauer derselbe, mag das Bild das eines vergangenen oder kommenden oder gegenwärtigen Dinges sein.

E. Ich nenne hier ein Ding insofern vergangen oder zukünftig, als wir von demselben erregt gewesen sind oder erregt werden, z. B. insofern wir ein Ding gesehen haben oder sehen werden; insofern es uns gestärkt hat oder stärken wird; insofern es uns verletzt hat oder verletzen wird. Insoweit wir nämlich das Ding so uns vorstellen, insoweit bejahen wir seine Existenz, d. h. der Körper wird durch keinen Affekt erregt, welcher die Existenz des Dinges ausschliesst, und deshalb wird der Körper durch das Bild dieses Dinges ebenso erregt, als wenn das Ding selbst gegenwärtig wäre. Da es indessen gewöhnlich ist, dass viel erfahrene Menschen schwanken, so lange sie eine Sache als zukünftig oder vergangen betrachten, und über den Ausgang meistentheils zweifeln (II. L. 44 E.), so kommt es, dass die aus solchen Bildern entstehenden Affekte nicht sehr beharrlich sind, sondern meistens durch die Bilder anderer Gegenstände gestört werden, bis die Menschen über den Ausgang der Sache mehr Gewissheit erlangen.[26)]

E. 2. Aus dem eben Gesagten erhellt, was die Hoffnung, die Furcht, die Zuversicht, die Verzweiflung, die Freude und die Gewissensbisse sind. Die Hoffnung ist

nämlich nichts Anderes, als die unbeständige Fröhlichkeit, welche aus dem Bilde einer kommenden oder vergangenen Sache entspringt, über deren Erfolg wir zweifeln. Die Furcht ist dagegen eine unbeständige Traurigkeit, welche aus dem Bild einer zweifelhaften Sache entspringt. Wird der Zweifel bei diesen Affekten gehoben, so verwandelt sich die Hoffnung in Zuversicht und die Furcht in Verzweiflung, d. h. in eine Fröhlichkeit oder eine Trauer, welche aus dem Bilde einer Sache entsprungen ist, welche wir gefürchtet oder gehofft haben. Die Freude ist ferner eine Fröhlichkeit, welche aus dem Bilde einer vergangenen Sache entsprungen ist, über deren Erfolg wir zweifelten. Die Gewissensbisse sind eine Trauer, welche der Freude entgegengesetzt ist. 27)

L. 19. *Wenn man sich vorstellt, dass das, was man liebt, zerstört wird, wird man sich betrüben; stellt man sich aber vor, dass es erhalten wird, so wird man fröhlich sein.*

B. Die Seele strebt soviel als möglich, sich dasjenige vorzustellen, was des Körpers Macht zu handeln vermehrt oder unterstützt (III. L. 12), d. h. das, was sie liebt (III. L. 12 E.). Aber die bildliche Vorstellungskraft wird von dem unterstützt, was die Existenz der Sache setzt, und umgekehrt gehemmt von dem, was die Existenz der Sache ausschliesst (II. L. 17). Deshalb unterstützen die Bilder der Dinge, welche die Existenz des geliebten Gegenstandes setzen, das Streben der Seele, sich den geliebten Gegenstand vorzustellen, d. h. sie erfüllen die Seele mit Fröhlichkeit (III. L. 11 E.). Umgekehrt wird das, was die Existenz des geliebten Gegenstandes ausschliesst, dasselbe Streben der Seele hemmen, d. h. die Seele mit Trauer erfüllen (III. L. 11 E.). Wer also sich einbildet, dass das, was er liebt, zerstört wird, wird sich betrüben u. s. w. 28)

L. 20. *Wenn man sich vorstellt, dass das, was man hasst, zerstört wird, so wird man fröhlich sein.*

B. Die Seele strebt sich das vorzustellen (III. L. 13), was die Existenz der Dinge, welche des Körpers Macht zu handeln mindern oder beschränken, ausschliesst, d. h.

sie strebt sich das vorzustellen (III. L. 13 E.), was die Existenz der Dinge, welche sie hasst, ausschliesst. Folglich unterstützt das Bild eines Dinges, welches die Existenz desjenigen, was die Seele hasst, ausschliesst, dieses Streben der Seele, d. h. sie erfüllt die Seele mit Fröhlichkeit (III. L. 11 E.). Folglich wird der sich freuen, welcher sich vorstellt, dass das, was er hasst, zerstört wird. 29)

L. 21. *Wer das, was er liebt, sich vorstellt als von Fröhlichkeit oder Trauer erfüllt, wird ebenfalls von Fröhlichkeit oder Trauer erfüllt; und beide Affekte werden in dem Liebenden grösser oder kleiner sein, je nachdem beide in dem geliebten Gegenstande grösser oder kleiner sind.*

B. Die Bilder der Dinge, welche die Existenz des geliebten Gegenstandes setzen (III. L. 9), unterstützen das Streben der Seele, den geliebten Gegenstand sich vorzustellen. Die Fröhlichkeit setzt aber die Existenz des fröhlichen Gegenstandes, und zwar um so mehr, je grösser der Affekt der Fröhlichkeit ist; denn er ist ein Uebergang zu höherer Vollkommenheit (III. L. 11 E.). Deshalb unterstützt das Bild des Frohseins des geliebten Gegenstandes in dem Liebenden das Streben seiner Seele, d. h. es erfüllt den Liebenden mit Fröhlichkeit (III. L. 11 E.), und zwar mit um so stärkerer, je stärker dieser Affekt in dem geliebten Gegenstand ist. Dies war das Erste.

Ferner wird ein Gegenstand insoweit zerstört, als er von Traurigkeit erfüllt ist, und zwar um so mehr, je grösser die Traurigkeit ist (III. L. 11 E.). Folglich wird der, welcher sich vorstellt, dass das, was er liebt, mit Traurigkeit erfüllt ist, ebenfalls von Traurigkeit erfüllt werden, und von um so grösserer, je grösser die Traurigkeit in dem geliebten Gegenstande ist. 30)

L. 22. *Wenn wir uns vorstellen, dass Jemand die Sache, welche wir lieben, mit Fröhlichkeit erfüllt, so werden wir von Liebe zu ihm erfüllt werden. Wenn wir uns aber vorstellen, dass er die Sache mit Traurigkeit erfüllt, so werden wir dagegen von Hass gegen ihn erfüllt werden.*

B. Wer einen Gegenstand, welchen wir lieben, mit Fröhlichkeit oder Traurigkeit erfüllt, der erfüllt auch uns

selbst mit Fröhlichkeit oder Traurigkeit, insofern wir nämlich den geliebten Gegenstand uns von Fröhlichkeit oder Traurigkeit erfüllt vorstellen (III. L. 21). Aber es wird angenommen, dass diese Fröhlichkeit oder Trauer in uns besteht in Begleitung der Vorstellung einer fremden Ursache. Deshalb werden wir von Liebe oder Hass gegen den erfüllt werden, von dem wir uns vorstellen, dass er den Gegenstand, welchen wir lieben, mit Fröhlichkeit oder Trauer erfülle (III. L. 13 E.). 31)

E. Der Lehrsatz 21 erklärt, was das Mitleiden ist; man kann es definiren als die Traurigkeit, welche aus eines Andern Schaden entsprungen ist. Dagegen weiss ich nicht, mit welchem Namen die Fröhlichkeit bezeichnet werden soll, welche aus eines Andern Wohlsein entspringt. Man nennt ferner die Liebe für den, der einem Andern wohlgethan hat, Gunst, und dagegen den Hass gegen den, der einem Andern Uebles gethan hat: Erbitterung. Endlich ist zu bemerken, dass man nicht blos mit dem Gegenstande Mitleid hat, den man liebt (III. L. 21), sondern auch mit dem, für den man vorher von keinem Affekte erfüllt gewesen ist, sofern man nur den Gegenstand sich ähnlich erachtet (wie ich später zeigen werde). Wir sind daher auch dem günstig gesinnt, welcher einem uns ähnlichen Gegenstande Gutes gethan hat, und sind umgekehrt auf den erbittert, welcher einem solchen Uebles zugefügt hat. 32)

L. 23. *Wer sich vorstellt, dass das, was er hasst, von Trauer erfüllt ist, wird fröhlich sein; umgekehrt, wenn er sich vorstellt, dass es von Fröhlichkeit erfüllt ist, wird er sich betrüben. Jeder dieser Affekte wird gross oder klein sein, je nachdem der entgegengesetzte in dem gehassten Gegenstande gross oder klein ist.*

B. Soweit der gehasste Gegenstand von Traurigkeit erfüllt ist, wird er zerstört, und zwar um so mehr, je grösser die Traurigkeit ist (III. L. 11 E.). Wer also sich vorstellt, dass ein gehasster Gegenstand von Traurigkeit erfüllt ist, wird umgekehrt von Freude erfüllt werden (III. L. 20), und zwar um so mehr, je grösser er sich die Trauer in dem gehassten Gegenstande vorstellt. Dies war das Erste. Ferner setzt die Fröhlichkeit die Existenz des fröhlichen Gegenstandes (III. L. 11 E.),

und um so mehr, je grösser sie vorgestellt wird. Wenn Jemand sich vorstellt, dass der, den er hasst, von Fröhlichkeit erfüllt ist, so wird diese Vorstellung sein Streben hemmen (III. L. 13), d. h. der Hassende wird von Traurigkeit erfüllt sein (III. L. 11 E.).

E. Diese Fröhlichkeit kann kaum eine feste und vom Kampf der Seele freie sein. Denn (wie ich in L. 27 zeigen werde) soweit Jemand einen ihm ähnlichen Gegenstand als von Trauer erfüllt sich vorstellt, muss er traurig werden, und umgekehrt, wenn er sich denselben fröhlich vorstellt. Hier ist indess nur der Hass in Betracht zu ziehen. [33])

L. 24. *Wenn wir uns vorstellen, dass Jemand einen Gegenstand, den wir hassen, mit Fröhlichkeit erfüllt, so werden wir auch mit Hass gegen ihn erfüllt. Wenn wir uns umgekehrt vorstellen, dass er diesen Gegenstand mit Trauer erfüllt, so werden wir mit Liebe gegen ihn erfüllt.*

B. Dieser Lehrsatz wird ebenso bewiesen, wie Lehrsatz 22.

E. Dieser und ähnliche Affekte des Hasses gehören zum Neid, welcher mithin nur der Hass selbst ist, insofern er einen Menschen so bestimmt, dass er sich über das Uebel eines Andern erfreut und über sein Gutes betrübt. [34])

L. 25. *Wir streben von uns und von dem geliebten Gegenstande Alles zu bejahen, von dem wir uns vorstellen, dass es uns oder den geliebten Gegenstand mit Fröhlichkeit erfüllen werde; und umgekehrt Alles das zu verneinen, von dem wir uns vorstellen, dass es uns oder den geliebten Gegenstand mit Trauer erfüllen werde.*

B. Was einem geliebten Gegenstande Fröhlichkeit oder Trauer bringend vorgestellt wird, erfüllt uns mit Fröhlichkeit oder Trauer (III. L. 21). Aber die Seele strebt nach Möglichkeit sich das vorzustellen, was uns mit Fröhlichkeit erfüllt (III. L. 21), d. h. dies als gegenwärtig zu betrachten (II. L. 17 Z.). Umgekehrt streben wir von dem, was uns mit Trauer erfüllt, die Existenz zu beseitigen (III. L. 13). Deshalb werden wir von uns und dem geliebten Gegenstande Alles zu bejahen streben, von

dem vorgestellt wird, dass es uns oder den geliebten Gegenstand mit Fröhlichkeit erfüllt, und umgekehrt.[35]

L. 26. *Wir streben, von einem Gegenstande, den wir hassen, Alles zu bejahen, was ihn nach unserer Meinung mit Trauer erfüllt, und umgekehrt das zu verneinen, was ihn nach unserer Meinung mit Fröhlichkeit erfüllt.*

B. Dieser Lehrsatz folgt ebenso aus III. L. 23, wie der vorgehende aus III. L. 21.[36]

E. Hieraus erhellt, dass ein Mensch von sich und einem geliebten Gegenstande mehr hält, als recht ist, und umgekehrt von einem Gegenstande, den er hasst, weniger hält, als recht ist. Diese Vorstellung heisst in Bezug auf den Menschen, der mehr, als recht ist, von sich hält, Stolz und ist eine Art von Wahnsinn, weil der Mensch mit offenen Augen träumt, dass er Alles vermag, was er in der blossen Einbildung erreicht. Er behandelt deshalb dies Alles wie wirkliche Dinge und ist überglücklich darüber, so lange er sich das nicht vorstellen kann, was dessen Existenz ausschliesst und seine Macht zu handeln beschränkt. Der Stolz ist also eine Fröhlichkeit, welche daraus entsprungen ist, dass der Mensch mehr, als recht ist, von sich hält. Ferner nennt man die Fröhlichkeit, welche daraus entsteht, dass man von Einem mehr, als recht ist, hält, Ueberschätzung und die, welche daraus entsteht, dass man weniger, als recht ist, von ihm hält, Verachtung.[37]

L. 27. *Wenn wir uns vorstellen, dass ein uns ähnlicher Gegenstand, für den wir keinen Affekt gehegt haben, mit einem Affekt erfüllt werde, so werden wir mit dem gleichen Affekte erfüllt.*

B. Die Bilder der Gegenstände sind Zustände des menschlichen Körpers, deren Vorstellungen fremde Körper als uns gegenwärtig darstellen (II. L. 17 E.), d. h. die Natur unseres Körpers und zugleich die gegenwärtige Natur des fremden Körpers enthalten (II. L. 16). Wenn also die Natur des fremden Körpers der Natur unseres Körpers ähnlich ist, so wird unsere Vorstellung des fremden Körpers die Erregung unseres Körpers umfassen, welche der Erregung des fremden Körpers ähnlich ist. Wenn wir uns also vorstellen, dass ein uns ähnlicher Gegenstand von einem Affekte

erregt ist, so wird diese Vorstellung eine Erregung unseres Körpers ausdrücken, welche diesem Affekte ähnlich ist. Wenn wir uns mithin vorstellen, dass ein uns ähnlicher Gegenstand von einem Affekt erfüllt sei, so werden wir von einem diesem ähnlichen Affekte erfüllt. Wenn wir den uns ähnlichen Gegenstand hassen, so werden wir von dem entgegengesetzten Affekte und nicht von dem gleichen erfüllt (III. L. 23).

E. Diese Nachfolge ähnlicher Affekte heisst, wenn sie auf die Traurigkeit bezogen wird, Mitleiden (III. L. 22 E.), auf die Begierde bezogen, Nacheiferung, welche mithin nichts Anderes ist, als die Begierde nach einem Gegenstande, die in uns daraus entspringt, dass wir uns vorstellen, Andere uns Aehnliche haben dieselbe Begierde. [38])

Z. 1. Wenn wir uns vorstellen, dass Jemand, der uns gleichgültig ist, einen uns ähnlichen Gegenstand mit Fröhlichkeit erfüllt, so werden wir ihn lieben. Wenn er umgekehrt nach unserer Meinung ihn mit Traurigkeit erfüllt, so werden wir ihn hassen.

B. Dies wird auf dieselbe Weise aus dem vorgehenden Lehrsatz bewiesen, wie III. L. 22 u. III. L. 21.

Z. 2. Wir können einen Gegenstand, den wir bemitleiden, nicht deshalb hassen, weil sein Elend uns mit Traurigkeit erfüllt.

B. Denn wenn wir ihn deshalb hassen könnten, so würden wir uns an seiner Traurigkeit erfreuen (III. L. 23), was gegen die Voraussetzung ist.

Z. 3. Einen Gegenstand, den wir bemitleiden, streben wir, so viel wir können, von dem Elend zu befreien.

B. Das, was den Gegenstand unseres Mitleidens mit Trauer erfüllt, erfüllt auch uns mit gleicher Trauer (III. L. 27), deshalb werden wir streben, Alles, was die Existenz desselben aufhebt oder es zerstört, in uns wach zu rufen (III. L. 13), d. h. wir werden es zu zerstören verlangen oder zu dessen Zerstörung bestimmt werden; folglich werden wir einen Gegenstand, den wir bemitleiden, von seinem Elend zu befreien suchen.

E. Dieser Wille oder dieses Verlangen wohlzuthun, welches daraus entsteht, dass wir einen Gegenstand, dem wir eine Wohlthat erweisen wollen, bemitleiden, heisst Wohlwollen, welches daher nichts Anderes ist, als ein

aus Mitleid entspringendes Begehren. Uebrigens sehe man in Betreff der Liebe und des Hasses gegen den, welcher einem uns ähnlichen Gegenstande Gutes oder Uebles zugefügt hat, die Erläuterung zu III. L. 22.[39])

L. 28. *Alles, was nach unserer Vorstellung zur Fröhlichkeit führt, streben wir zu unterstützen, dass es sich verwirkliche; was aber nach unserer Vorstellung diesem widerstrebt und zur Traurigkeit führt, das streben wir zu entfernen oder zu zerstören.*

B. Was nach unserer Vorstellung zur Fröhlichkeit führt, das streben wir nach Möglichkeit vorzustellen (III. L. 12), d. h. wir werden nach Möglichkeit streben, es als gegenwärtig oder wirklich existirend zu betrachten (II. L. 17). Aber das Streben oder Vermögen der Seele im Denken ist von Natur gleich und gleichzeitig mit dem Streben oder Vermögen des Körpers zu handeln (II. L. 7 Z. L. 11 Z.). Wir streben daher unbedingt dahin, dass es existirt; d. h. wir begehren und bezwecken es (was nach E. zu III. L. 9 dasselbe ist). Dies war das Erste. Wenn wir ferner das, was wir für die Ursache der Traurigkeit halten, d. h. das, was wir hassen (III. L. 13 E.), für zerstört halten, so werden wir fröhlich sein (III. L. 20). Wir wèrden deshalb streben, es zu zerstören (nach dem ersten Theil dieses Beweises) oder von uns zu entfernen (III. L. 13), damit wir es nicht als gegenwärtig betrachten. Dies war das Zweite. Daher streben wir, dass Alles, was zur Fröhlichkeit u. s. w.[40])

L. 29. *Wir werden auch streben, Alles das zu thun, was nach unserer Meinung die Menschen mit Fröhlichkeit betrachten, und umgekehrt das zu thun vermeiden, was die Menschen nach unserer Vorstellung verabscheuen.* (Unter Menschen verstehe ich hier und im Folgenden solche, die für uns gleichgültig sind.)

B. Wenn wir uns vorstellen, dass Menschen etwas lieben oder hassen, so werden wir es aus diesem Grunde ebenfalls lieben oder hassen (III. L. 27), d. h. wir werden aus diesem Grunde an der Gegenwart derselben Sache uns erfreuen oder betrüben (III. L. 15 E.). Wir werden daher streben, Alles das zu thun, was die Menschen nach

unserer Meinung lieben oder mit Fröhlichkeit (III. L. 28) betrachten. [41])

E. Dieses Streben, etwas zu thun oder zu unterlassen, blos um den Menschen zu gefallen, heisst Ehrgeiz, vorzüglich wenn wir mit solcher Heftigkeit der Menge zu gefallen streben, dass wir zu unserem oder Anderer Schaden etwas thun oder unterlassen; anderen Falls pflegt es Humanität genannt zu werden. Ferner nenne ich die Fröhlichkeit, mit der wir uns die Handlungen eines Anderen vorstellen, durch welche er uns zu erfreuen gestrebt hat, Lob; aber die Traurigkeit, mit welcher wir die Handlung desselben verabscheuen, Tadel. [42])

L. 30. *Wenn Jemand etwas gethan hat, was nach seiner Meinung Andere mit Fröhlichkeit erfüllt, so wird er mit Fröhlichkeit erfüllt werden, begleitet von der Vorstellung seiner selbst als Ursache, oder er wird sich selbst mit Fröhlichkeit betrachten. Wenn er dagegen etwas gethan hat, was nach seiner Meinung die Anderen mit Trauer erfüllt, so wird er sich selbst mit Trauer betrachten.*

B. Wer nach seiner Meinung die Anderen mit Fröhlichkeit oder Trauer erfüllt, wird dadurch selbst fröhlich oder traurig (III. L. 27). Da aber der Mensch durch die Erregungen, welche ihn zum Handeln bestimmen, seiner selbst bewusst wird (II. L. 19 und 23), so wird auch der, welcher etwas gethan hat, was nach seiner Meinung die Andern mit Fröhlichkeit erfüllt, auch selbst mit Fröhlichkeit und dem Bewusstsein seiner als Ursache erfüllt werden, d. h. er wird sich selbst mit Fröhlichkeit betrachten, und umgekehrt.

E. Da die Liebe die Fröhlichkeit in Begleitung der Vorstellung einer fremden Ursache und der Hass eine Traurigkeit in Begleitung einer fremden Ursache ist (III. L. 13. E.), so wird diese Fröhlichkeit oder Trauer eine Art der Liebe oder des Hasses sein. Weil aber Liebe und Hass auf fremde Gegenstände sich beziehen, so werden diese Affekte andere Namen erhalten, nämlich die Fröhlichkeit begleitet von der Vorstellung einer äusseren Ursache den Namen Ruhmgefühl und die diesem entgegengesetzte Traurigkeit den Namen Scham. Ich meine damit den

Fall, wo die Fröhlichkeit oder Traurigkeit daraus entspringt, dass der Mensch sich gelobt oder getadelt glaubt; sonst nenne ich die Fröhlichkeit, in Begleitung der Vorstellung einer äussern Ursache, Selbstzufriedenheit, und die ihr entgegengesetzte Traurigkeit Reue. Weil es endlich möglich ist (II. L. 17. Z.), dass die Fröhlichkeit, mit welcher Jemand Andere zu erfüllen meint, eine blos eingebildete ist, und Jeder von sich Alles das vorzustellen strebt, was ihn nach seiner Meinung mit Fröhlichkeit erfüllt (III. L. 25), so kann es leicht kommen, dass der Ruhmsüchtige stolz wird und meint, er sei Allen angenehm, während er Allen lästig ist. [43])

L. 31. *Wenn wir meinen, dass ein Anderer etwas liebt, begehrt oder hasst, was wir selbst lieben, begehren oder hassen, so werden wir diesen Gegenstand um so beharrlicher lieben u. s. w. Wenn wir aber glauben, dass der Andere das, was wir lieben, verabscheut oder umgekehrt, so werden wir ein Schwanken der Seele erleiden.*

B. Blos deshalb, weil ein Anderer nach unserer Meinung etwas liebt, werden wir es auch lieben (III. L. 27). Es ist aber angenommen, dass wir es schon ohnedem lieben, folglich tritt der Liebe eine neue Ursache hinzu, welche sie verstärkt, und wir werden daher das, was wir lieben, deshalb um so beharrlicher lieben. Ferner werden wir deshalb, weil nach unserer Meinung ein Anderer etwas verabscheut, es ebenfalls verabscheuen (III. L. 27). Nehmen wir nun an, dass wir zu gleicher Zeit es lieben, so werden wir zu gleicher Zeit es lieben und verabscheuen oder in einem Schwanken der Seele uns befinden (III. L. 17. E.).

Z. Aus diesem und dem Lehrsatz 28 folgt, dass Jeder, so viel er kann, strebt, dass Alle das lieben, was er liebt, und hassen, was er hasst; deshalb sagt der Dichter:

Hoffen zugleich und fürchten zugleich muss Jeder, der liebt,
Eisern ist, wer das Herz liebt, das ein Andrer verliess.

E. Dieses Streben, dass Alle das billigen, was man liebt oder hasst, ist in Wahrheit der Ehrgeiz (III. L. 29 E.).

Daher sehen wir, dass Jeder von Natur verlangt, die Andern sollen nach seinem Sinne leben. Wenn dies Alle in gleicher Weise verlangen, so sind sie Alle sich gleich hinderlich; und wenn Alle von Allen gelobt oder geliebt sein wollen, so werden sie einander hassen. 44)

L. 32. *Wenn Jemand nach unserer Meinung sich einer Sache erfreut, die nur Einer besitzen kann, so werden wir dahin streben, dass Jener der Sache sich nicht bemächtigt.*

B. Blos deshalb, weil ein Anderer nach unserer Meinung an einer Sache sich erfreut, werden wir sie lieben und streben, uns ihrer zu erfreuen (III. L. 27. Z. 1). Aber dieser Fröhlichkeit steht nach unserer Meinung entgegen (wie vorausgesetzt worden ist), dass Jener sich derselben Sache erfreut; deshalb werden wir dahin streben, dass er sich ihrer nicht bemächtigt (III. L. 28).

E. Man versteht hieraus, weshalb die Natur der Menschen meistentheils so beschaffen ist, dass sie die bemitleiden, denen es schlecht geht, und die beneiden, denen es gut geht, und zwar mit um so grösserem Hass, je mehr sie den Gegenstand lieben, dessen ein Anderer nach ihrer Meinung sich bemächtigt (III. L. 32). Man versteht ferner, wie aus derselben Eigenthümlichkeit der menschlichen Natur, welche die Menschen mitleidig macht. auch folgt, dass sie neidisch und ehrgeizig sind. Wenn wir die Erfahrung zu Rathe ziehen wollen, so sehen wir, dass sie dies Alles bestätigt; besonders wenn wir auf die Zeit unserer Jugend zurücksehen. Denn man sieht, dass Knaben, weil ihr Körper fortwährend wie im Gleichgewicht sich befindet, blos deshalb lachen oder weinen, weil sie Andere lachen oder weinen sehen; ebenso wollen sie das gleich nachahmen, was sie Andere thun sehen, und ebenso begehren sie Alles, was nach ihrer Vorstellung Andere ergötzt. Der Grund ist, weil die Bilder der Dinge, wie erwähnt, die eigenen Erregungen oder Zustände des menschlichen Körpers sind, mittelst welcher der menschliche Körper von fremden Ursachen erregt und veranlasst wird, dies oder jenes zu thun. 45)

L. 33. *Wenn wir einen uns ähnlichen Gegen*

stand lieben, so streben wir nach Möglichkeit zu bewirken, dass er uns wieder liebt.

B. Wir streben, einen geliebten Gegenstand, vor den übrigen, möglichst uns bildlich vorzustellen (III. L. 12.) Wenn der Gegenstand also nns ähnlich ist, so werden wir streben, ihn vor den übrigen mit Fröhlichkeit zu erfüllen (III. L. 29); oder wir werden nach Möglichkeit zu bewirken streben, dass der geliebte Gegenstand mit Fröhlichkeit erfüllt werde, begleitet von der Vorstellung unserer selbst, d. h., dass er uns wieder liebe (III. L. 13. E.) [46])

L. 34. *Je grösser der Affekt ist, von dem ein geliebter Gegenstand nach unserer Meinung für uns erfüllt ist, desto mehr werden wir von Ruhmgefühl erfüllt sein.*

B. Wir streben soviel als möglich, dass der geliebte Gegenstand uns wieder liebe (III. L. 33), d. h., dass der geliebte Gegenstand mit Fröhlichkeit sich erfülle, unter Begleitung der Vorstellung von uns. Je grösser daher die Fröhlichkeit ist, von der wir den geliebten Gegenstand durch uns als Ursache erfüllt halten, desto mehr wird dieses Streben befördert, d. h. mit desto grösserer Fröhlichkeit werden wir erfüllt (III. L. 11. E.). Wenn wir deshalb uns freuen, weil wir einen Andern, uns Aehnlichen, mit Fröhlichkeit erfüllt haben, so werden wir uns selbst mit Fröhlichkeit betrachten (III. L. 30). Je grösser also der Affekt ist, von dem, nach unserer Meinung, der geliebte Gegenstand für uns erfüllt ist, mit desto grösserer Fröhlichkeit werden wir uns selbst betrachten, oder ein um so grösseres Ruhmgefühl werden wir empfinden (III. L. 30. E.) [47])

L. 35. *Wenn Jemand sich vorstellt, dass der geliebte Gegenstand sich mit einem Andern in gleicher oder engerer Freundshhaft verbindet, als in der er den geliebten Gegenstand besessen hat, so wird er den geliebten Gegenstand hassen und den Andern beneiden.*

B. Je grösser die Liebe ist, von der wir den geliebten Gegenstand für uns erfüllt glauben, desto mehr werden wir uns von Ruhm erfüllt fühlen (III. L. 34)

d. h. uns erfreuen (III. L. 30. E.). Deshalb werden wir so viel als möglich streben, uns vorzustellen, dass der geliebte Gegenstand mit uns am engsten verbunden ist. Dieses Streben oder Verlangen wird gesteigert, wenn wir glauben, dass der Andere dasselbe begehrt (III. L. 31). Aber es ist vorausgesetzt, dass dieses Streben oder Verlangen von dem Bilde des geliebten Gegenstandes unter Begleitung der Vorstellung dessen, mit dem er sich verbindet, gehemmt werde; wir werden also deshalb traurig sein (III. L. 11. E.) unter Begleitung der Vorstellung des geliebten Gegenstandes als Ursache und zugleich unter Begleitung des Bildes des Andern; d. h. wir werden den geliebten Gegenstand hassen und zugleich den Andern hassen (III. L. 13. E; L. 15. Z.), den wir beneiden werden, weil er sich an dem geliebten Gegenstande erfreut (III. L. 23).

E. Dieser mit Neid verbundene Hass gegen den geliebten Gegenstand heisst Eifersucht, welche mithin nichts Anderes ist, als ein Schwanken der Seele, aus Liebe und Hass zugleich entspringend, unter Begleitung des Andern den man beneidet. Ueberdem wird dieser Hass gegen den geliebten Gegenstand nach Verhältniss der Fröhlichkeit um so grösser sein, je mehr der Eifersüchtige aus der gegenseitigen Liebe des geliebten Gegenstandes erregt zu sein pflegte, und je mehr er auch von dem Affekt gegen den ergriffen war, der nach seiner Vorstellung den geliebten Gegenstand mit sich verbinden will. Denn wenn er diesen hasste, so wird er auch den geliebten Gegenstand hassen (III. L. 24), weil er sich vorstellt, dass dieser sich dessen erfreut, den er hasst, und auch deshalb (III. L. 15. Z.), weil er genöthigt ist, mit dem Bilde des geliebten Gegenstandes das Bild des Gehassten zu verbinden, welcher Grund gewöhnlich bei der Liebe zu einer Frau stattfindet. Denn wer sich vorstellt, dass eine Frau, welche er liebt, sich einem Andern hingiebt, wird sich nicht blos betrüben, weil sein eigenes Begehren gehemmt ist, sondern er wird auch, weil er das Bild des geliebten Gegenstandes mit den Schamtheilen und Ausleerungen eines Andern verbinden muss, das Weib verabscheuen, wozu noch kommt, dass der Eifersüchtige nicht mit denselben Mienen von ihr empfangen wird, die

sie ihm sonst zeigte, wodurch der Liebende ebenfalls betrübt wird, wie ich gleich zeigen werde. [48]

L. 36. *Wer sich eines Gegenstandes erinnert, der ihn einmal erfreut hat, sucht denselben unter gleichen Umständen zu besitzen, als da er das erste Mal sich dessen erfreut hat.*

B. Alles, was man zugleich mit dem erfreuenden Gegenstande gesehen hat, wird mittelbar eine Ursache der Fröhlichkeit (III. L. 15), also wird er das Alles zugleich mit dem erfreuenden Gegenstande zu besitzen wünschen (III. L. 28), d. h. er wird den Gegenstand mit all den Umständen zu besitzen wünschen, unter denen er das erste Mal sich an demselben ergötzt hat.

Z. Wenn der Liebende deshalb den Mangel eines dieser Umstände bemerkt, so wird er traurig werden.

B. Denn soweit er diesen Mangel bemerkt, soweit stellt er sich etwas vor, was die Existenz dieses fehlenden Gegenstandes ausschliesst. Da er aber nach diesem Gegenstand oder Umstand aus Liebe verlangt (III. L. 36), so wird er sich betrüben, so weit er sich vorstellt, dass er fehlt (III. L. 19).

E. Diese Traurigkeit in Bezug auf etwas, was wir lieben, heisst Sehnsucht. [49]

L. 37. *Das Begehren, was aus Trauer oder Fröhlichkeit, aus Hass oder Liebe entsteht, ist um so stärker, je grösser dieser Affekt ist.*

B. Die Traurigkeit mindert oder hemmt des Menschen Macht zu handeln (III. L. 11. E.), d. h. sie mindert oder hemmt das Bestreben des Menschen, in seinem Sein zu beharren (III. L. 27); sie widerspricht deshalb diesem Streben (III. L. 5.), und das, was der von Traurigkeit erfüllte Mensch strebt, ist diese Traurigkeit zu entfernen. Aber je grösser die Trauer ist, einem desto grösseren Theile von des Menschen Macht zu handeln muss sie sich nothwendig entgegenstellen; je grösser also die Trauer ist, mit einer desto grössern Macht wird der Mensch streben, die Traurigkeit zu entfernen, d. h. mit desto grösserer Begierde oder Verlangen wird dieses geschehen (III. L. 9. E.). Weil ferner die Fröhlichkeit des Menschen Macht zu handeln vermehrt oder unterstützt, so ist leicht auf

dieselbe Weise zu beweisen, dass der von Fröhlichkeit erfüllte Mensch nichts Anderes wünscht, als sie sich zu erhalten, und zwar um so heftiger, je grösser die Fröhlichkeit ist. Endlich folgt in derselben Weise, dass, da Hass und Liebe die eignen Affekte der Fröhlichkeit sind, das Streben, Verlangen oder die Begierde, welche aus letzterer entspringt, im Verhältniss des Hasses und der Liebe wachsen wird. [50])

L. 38. *Wenn Jemand einen geliebten Gegenstand anfängt zu hassen, so dass die Liebe ganz verschwindet, so wird er diesen Gegenstand bei gleicher Ursache stärker hassen, als wenn er ihn nicht geliebt hätte, und um so stärker, je grösser die Liebe vorher gewesen ist.*

B. Denn wenn Jemand einen geliebten Gegenstand zu hassen beginnt, so werden mehrere seiner Bestrebungen gehemmt, als wenn er ihn nie geliebt hätte. Denn die Liebe ist eine Fröhlichkeit, welche der Mensch so viel als möglich sich zu erhalten strebt (III. L. 13. E. L. 28), und zwar dadurch, dass er den geliebten Gegenstand als gegenwärtig schaut (III. L. 28. E.) und ihn, so viel er kann, mit Freude erfüllt (III. L. 21). Dieses Streben ist um so grösser (III. L. 37), je grösser die Liebe und das Streben ist, dass der geliebte Gegenstand ihn wieder liebe (III. L. 33.)

Diese Bestrebungen werden durch den Hass des geliebten Gegenstandes gehemmt (III. L. 13. Z. L. 23), auch deshalb wird der Liebende (III. L. 11. E.) mit Trauer und um so mehr erfüllt werden, je grösser seine Liebe gewesen ist; d. h. ausser der Trauer, welche die Ursache des Hasses geworden ist, entsteht eine andere Trauer daraus, dass er den Gegenstand geliebt hat, und er wird deshalb den geliebten Gegenstand mit um so grösserer Trauer betrachten, d. h. er wird ihn mehr hassen (III. L. 13. E.), als wenn er ihn gar nicht geliebt hätte, und um so mehr, je grösser seine Liebe gewesen ist. [51])

L. 39. *Wer Jemand hasst, wird streben, ihm ein Uebel zuzuwenden, wenn er nicht fürchtet, dass ein grösseres Uebel daraus für ihn selbst entspringt; um-*

gekehrt wird der, welcher Jemand liebt, ihm nach demselben Gesetze wohl zu thun streben.

B. Jemand hassen heisst, ihn als die Ursache einer Traurigkeit sich vorstellen (III. L. 13. E.); deshalb wird der, welcher Jemand hasst, ihn zu entfernen oder zu vernichten streben (III. L. 28.). Wenn er jedoch daraus etwas Trauriges oder ein grösseres Uebel (was dasselbe ist) für sich befürchtet, und er glaubt, dies vermeiden zu können, wenn er dem Gehassten das beabsichtigte Uebel nicht zufügt, so wird er streben, dieses Uebel abzuhalten (III. L. 28), und zwar in stärkerem Grade (III. L. 27), als mit dem er das Uebel zufügen wollte; jenes wird deshalb, wie gesagt, die Oberhand behalten. Der zweite Theil des Beweises ist ebenso zu führen. Wer also Jemand hasst, wird u. s. w.

E. Unter Gut verstehe ich hier alle Arten der Fröhlichkeit und ferner, was zu ihr führt und was irgend ein Begehren befriedigt; unter Uebel dagegen alle Arten der Traurigkeit und vorzüglich das, was ein Begehren vergeblich macht. Denn ich habe oben gezeigt (III L. 9. E.), dass wir nichts begehren, weil wir es für gut halten, sondern umgekehrt, weil wir etwas begehren, nennen wir etwas gut, und ebenso nennen wir das, was wir verabscheuen, ein Uebel. Deshalb bestimmt oder schätzt Jeder nach seinen Affekten, was gut, was schlecht, was besser, was schlechter, und endlich, was das Beste und das Schlechteste sei. So hält ein Geiziger den Ueberfluss an Silber für das Beste und dessen Mangel für das Schlimmste; der Ehrgeizige verlangt dagegen nach nichts so, als nach Ruhm, und umgekehrt scheut er nichts mehr, als Schande. Dem Neidischen ist ferner nichts angenehmer als das Unglück des Andern, und nichts lästiger, als das Glück desselben. So hält Jeder nach seinem Affekte eine Sache für gut oder schlecht, für nützlich oder schädlich. Uebrigens heisst der Affekt welcher den Menschen bestimmt, das nicht zu wollen, was er will, und das zu wollen, was er nicht will, Fürsorge. Diese ist mithin nichts Anderes, als die Furcht, insofern der Mensch dadurch bestimmt wird, ein kommendes Uebel durch ein kleineres zu vermeiden (III. L. 28). Wenn das Uebel, was er fürchtet, die Schande ist, so heisst die Furcht Scham. Wenn endlich das Streben, ein kommendes

Uebel zu vermeiden durch die Furcht vor einem andern Uebel so gehemmt wird, dass der Mensch nicht weiss, welches er lieber will, so heisst diese Furcht: Bestürzung, namentlich, wenn die beiden gefürchteten Uebel zu den grossen gehören. [52])

L. 40. *Wer sich von Jemand für gehasst hält und glaubt, dass er ihm keine Ursache dazu gegeben habe, wird ihn ebenfalls hassen.*

B. Wer sich Jemand als von Hass erfüllt vorstellt, wird dadurch auch mit Hass erfüllt (III. L. 27), d. h. von einer Traurigkeit, welche von der Vorstellung einer äusseren Ursache begleitet ist (III. L. 13. E.). Er stellt sich aber keine andere Ursache seiner Traurigkeit vor (nach der Annahme), als Jenen, von dem er gehasst wird. Deshalb wird die Vorstellung, dass wir von Jemand gehasst werden, uns mit Trauer erfüllen, unter Begleitung der Vorstellung Jenes, der uns hasst; d. h. wir werden ihn ebenfalls hassen (III. L. 13. E).

E. Wenn man glaubt, dass man eine gerechte Ursache zum Hass gegeben habe, so wird man von Scham erfüllt (III. L. 30 u. E.). Doch geschieht dies selten (III. L. 25). Uebrigens kann diese Gegenseitigkeit des Hasses auch dadurch entstehen, dass aus dem Hass das Streben entsteht, dem Gehassten ein Uebel zuzufügen (III. L. 39). Wer also sich von einem Andern für gehasst hält, wird ihn als die Ursache eines Uebels oder einer Traurigkeit vorstellen, und er wird deshalb von einer Trauer ergriffen werden, d. h. von der Furcht unter Begleitung der Vorstellung dessen, von dem er gehasst wird, als Ursache; er wird ihn also wieder hassen

Z. 1. Wer glaubt, dass der Mensch, welchen er liebt, ihn hasst, wird von Hass und Liebe zugleich erfasst werden. Denn insofern er sich für gehasst hält, wird er bestimmt, ihn wieder zu hassen (III. L. 40); aber er liebt ihn nichts destoweniger, nach der Annahme; deshalb wird er von Hass und Liebe zugleich ergriffen sein. [53])

Z. 2. Wenn wir glauben, dass uns von Jemand, der uns bisher gleichgültig gewesen ist, aus Hass ein Uebel zugefügt worden sei, so werden wir sofort streben, ihm diese Uebel ebenfalls zuzufügen.

B. Wer glaubt, dass ein Anderer ihn hasst, wird

ihn wieder hassen (III. L. 40), und er wird streben, sich an Alles zu erinnern, was Jenen mit Traurigkeit erfüllen kann (III. L. 26), und er wird streben, ihm dies zuzufügen (III. L. 39). Aber das Erste, an das er sich erinnert, ist (nach der Voraussetzung) das Uebel, was ihm selbst von Jenen zugefügt worden; deshalb wird er sofort streben, ihm dieses auch zuzufügen.

E. Das Streben, dem, welchen wir hassen, ein Uebel zuzufügen, heisst Zorn; und das Streben, ein empfangenes Uebel zu vergelten, Rache.[54])

L. 41. *Wenn Jemand sich von einem Anderen für geliebt hält und glaubt, dazu keine Veranlassung gegeben zu haben* (was nach III. L. 15. Z. und L. 16. möglich ist), *so wird er ihn wieder lieben.*

B. Dieser Lehrsatz wird ebenso wie der vorgehende bewiesen; auch ist dessen Erläuterung zu beachten.

E. Wenn Jemand glaubt, dem Andern ein genügende Ursache zur Liebe gegeben zu haben, so wird er sich dessen rühmen (III. L. 30 mit E.), was häufiger geschieht (III. L. 25), und dessen Gegentheil, wie erwähnt, dann eintritt, wenn Jemand sich von einem Anderen für gehasst hält (III. L. 40. E.). Ferner heisst diese erwidernde Liebe und damit das Streben, dem gut zu thun (III. L. 39), der uns liebt, d. h. der uns gut zu thun sucht (III. L. 39), Erkenntlichkeit oder Dankbarkeit. Hieraus erhellt, dass die Menschen weit bereiter zur Rache sind, als zur Erwiderung einer Wohlthat.

Z. Wer glaubt, dass der, welchen er hasst, ihn liebe, wird zugleich von Hass und Liebe ergriffen sein; dies wird ebenso wie der vorgehende Zusatz bewiesen.

E. Ueberwiegt der Hass, so wird er dem Liebenden ein Uebel zufügen, welcher Affekt Grausamkeit genannt wird, vorzüglich wenn man glaubt, dass der Liebende, nach der gewöhnlichen Meinung, keinen Grund zum Hass gegeben habe.[55])

L. 42. *Wenn Jemand aus Liebe oder in Hoffnung eines Ruhmgefühls einem Andern eine Wohlthat erwiesen hat, so wird er sich betrüben, wenn er sieht, dass diese mit undankbarem Sinn empfangen wird.*

B. Wer einen ihm ähnlichen Gegenstand liebt, wird

möglichst streben, dass dieser ihn wieder liebt (III. L. 33). Wer daher aus Liebe einem Andern eine Wohlthat erwiesen hat, thut es aus der Ursache, wieder geliebt zu werden, d. h. in Hoffnung eines Ruhmgefühls oder einer Fröhlichkeit (III. L. 34. L. 30. E.). Deshalb wird er möglichst streben, diese Ursache des Ruhmsgefühls sich vorzustellen oder als gegenwärtig zu schauen. Aber (nach der Voraussetzung) stellt er etwas Anderes vor, was die Existenz dieser Ursache ausschliesst; also wird er dadurch betrübt sein (III. L. 19). [56)]

L. 43. *Der Hass wird durch Erwiderung des Hasses vergrössert und kann umgekehrt durch Liebe getilgt werden.*

B. Wenn Jemand glaubt, dass der, den er hasst, auch ihn hasst, so entsteht daraus ein neuer Hass (III. L. 40), während der erste noch fortbesteht (nach der Annahme). Wenn er dagegen glaubt, dass der Gehasste von Liebe gegen ihn erfüllt ist, so betrachtet er sich selbst mit Freude, so weit er sich dies vorstellt (III. L. 30), und insoweit wird er streben, ihm zu gefallen (III. L. 29), d. h. insoweit wird er streben, ihn nicht zu hassen oder nicht mit Traurigkeit zu erfüllen (III. L. 40). Dieses Streben wird gross oder klein sein nach dem Affekt, aus dem es entspringt (III. L. 37). Ist es grösser, als das aus dem Hass entsprungene oder als das Streben, den Gehassten mit Traurigkeit zu erfüllen (III. L. 26), so wird es überwiegen und den Hass in der Seele vertilgen.

L. 44. *Ein Hass, der durch die Liebe vollständig besiegt ist, geht in Liebe über, und diese Liebe ist dann grösser, als wenn kein Hass vorausgegangen wäre.*

B. Dieser Beweis geschieht in derselben Weise wie beim Lehrsatz III. 38. Denn wer einen Gegenstand, welchen er hasste, oder mit Traurigkeit zu betrachten pflegte, zu lieben anfängt, ist schon dadurch allein erfreut dass er liebt, und zu dieser in der Liebe enthaltenen Fröhlichkeit (III. L. 13. E. u. D.) tritt jene hinzu, welche daraus entspringt, dass das Streben, die Trauer zu entfernen, welche der Hass enthält, sehr unterstützt

wird, unter Begleitung der Vorstellung des Gehassten als Ursache (III. L. 37).

E. Obgleich die Sache sich so verhält, so wird doch Niemand begehren, einen Gegenstand deshalb zu hassen oder ihn mit Traurigkeit zu erfüllen, nur damit er selbst die erwähnte höhere Fröhlichkeit daraus geniesse; d. h. Niemand wird wünschen, dass ihm ein Schaden zugefügt werde, um der Hoffnung willen, diesen Schaden ersetzt zu erhalten, und Niemand wird sich eine Krankheit wünschen um der Hoffnung des Genesens willen. Denn Jeder wird immer streben, sein Dasein zu erhalten und die Traurigkeit möglichst fern zu halten. Wäre es indess möglich, dass ein Mensch begehrte, Jemand zu hassen, um ihm dann mit um so grösserer Liebe zugethan zu sein, so müsste er wünschen, ihn immer zu hassen. Denn je grösser der Hass gewesen ist, desto grösser wird die Liebe sein, und er wird deshalb immer wünschen, dass der Hass noch mehr wachse. Ebenso wird ein Mensch begehren, noch immer kränker zu werden, um eine grössere Freude aus der hergestellten Gesundheit später zu geniessen; er müsste deshalb streben, immer krank zu sein, was widersinnig ist (III. L. 6).[57]

L. 45. *Wenn Jemand glaubt, dass ein anderer ihm ähnlicher Gegenstand einen andern ihm ähnlichen Gegenstand, welchen er selbst liebt, hasst, so wird er jenen auch hassen.*

B. Denn der geliebte Gegenstand wird den, der ihn hasst, wieder hassen (III. L. 40), folglich wird der Liebende, welcher glaubt, dass Jemand den geliebten Gegenstand hasst, glauben, dass dadurch der geliebte Gegenstand von Hass, d. h. Traurigkeit erfüllt ist (III. L. 13 E.) und folglich wird er betrübt sein (III. L. 21), und zwar unter Begleitung der Vorstellung dessen, der den geliebten Gegenstand hasst, als Ursache, d. h. er wird diesen selbst hassen (III. L. 13. E.).[58]

L. 46. *Wenn Jemand von einem Andern, der anderen Standes, oder anderer Nation, mit Fröhlichkeit oder Trauer erfüllt worden ist, in Begleitung einer Vorstellung desselben unter dem allgemeinen Namen des Standes oder der Nation als*

Ursache, so wird er nicht blos diesen, sondern alle Personen dieses Standes oder dieser Nation lieben oder hassen.

B. Der Beweis dieses Satzes erhellt aus III. L. 16.[59])

L. 47. *Die Fröhlichkeit, welche davon kommt, dass wir glauben, ein gehasster Gegestand werde zerstört oder mit einem Uebel behaftet, entsteht nicht ohne eine gewisse Traurigkeit der Seele.*

B. Dies erhellt aus III. L. 27, denn so weit wir glauben, dass ein uns ähnlicher Gegenstand von Traurigkeit erfüllt wird, werden wir selbst traurig.

E. Dieser Lehrsatz kann auch aus II. L. 17. Z. bewiesen werden. Denn so oft wir uns einer Sache erinnern, so werden wir sie als gegenwärtig auffassen, obgleich sie wirklich nicht existirt, und der Körper wird ebenso erregt werden. So lange daher das Andenken des Gegenstandes besteht, so lange wird der Mensch bestimmt, sie mit Traurigkeit zu betrachten. Diese Bestimmung wird zwar, während das Bild der Sache noch besteht, durch die Erinnerung jener Dinge gehemmt, welche deren Existenz ausschliessen; aber sie wird davon nicht aufgehoben. Der Mensch freut sich also nur insoweit, als diese Bestimmung gehemmt wird, und daher kommt es, dass diese Fröhlichkeit, welche aus dem Unglück einer gehassten Sache entspringt, so oft wiederkehrt, als wir uns derselben Sache erinnern. Denn wenn, wie gesagt, das Bild dieser Sache erweckt wird, so bestimmt es, weil es die Existenz derselben enthält, den Menschen, sie mit derselben Traurigkeit zu betrachten, mit der es früher geschah, als sie existirte. Weil indess der Mensch mit dem Bilde dieser Sache andere verbunden hat, welche die Existenz derselben ausschliessen, so wird diese Veranlassung zur Traurigkeit sofort gehemmt, und der Mensch ist wieder fröhlich, und zwar so oft, als sich dies wiederholt.

Dies ist auch die Ursache, weshalb man sich freut, so oft man sich eines vergangenen Uebels entsinnt, und weshalb die Erzählung von Gefahren, von denen man befreit worden ist, Freude macht. Denn wenn man sich eine Gefahr vorstellt, nimmt man sie als eine kommende

und wird dadurch zur Furcht bestimmt; aber diese Bestimmung wird wieder durch die Vorstellung der Befreiung gehemmt, welche sich mit der Vorstellung der Gefahr verknüpft hat, als man von ihr befreit worden ist; diese macht wieder sicher, und man ist wieder froh. 60)

L. 48. *Die Liebe und der Hass, z. B. gegen Peter, wird aufgehoben, wenn die Traurigkeit, welche dieser, und wenn die Fröhlichkeit, welche jene enthält, sich mit der Vorstellung einer anderen Ursache verbindet. Beide Affekte vermindern sich, wenn Peter nicht für die alleinige Ursache derselben gehalten worden ist.*

B. Dies erhellt aus der blossen Definition der Liebe und des Hasses (III. L. 13. E.), denn die Freude wird nur deshalb zur Liebe und die Traurigkeit zum Hass gegen Peter, weil er für die Ursache derselben gehalten wird; ist die Annahme ganz oder zum Theil beseitigt, so verschwindet auch der Affekt gegen Peter ganz oder zum Theil. 61)

L. 49. *Die Liebe und der Hass gegen einen Gegenstand, den man für frei hält, muss bei gleicher Ursache grösser sein, als gegen einen unfreien Gegenstand.*

B. Ein Gegenstand, den man für frei hält, muss durch sich und ohne Anderes vorgestellt werden (L. D. 7); wenn wir daher einen solchen für die Ursache der Fröhlichkeit oder der Trauer nehmen (III. L. 13. E.), so werden wir ihn lieben oder hassen, und zwar in der stärksten Weise, welche für den gegebenen Affekt möglich ist (III. L. 48). Wenn wir aber den Gegenstand, welcher die Ursache derselben Affekte ist, für einen unfreien halten, dann nehmen wir ihn nicht für die alleinige Ursache derselben, sondern rechnen auch Anderes als Ursache hinzu (L. D. 7), und deshalb wird die Liebe und der Hass gegen den Gegenstand schwächer sein (III. L. 48).

E. Daraus erklärt sich, dass Menschen sich mehr wie andere Dinge gegenseitig lieben oder hassen; sie halten sich nämlich für frei, und dazu kommt noch die Nachahmung der Affekte, worüber III. L. 27, 34, 40 und 43 einzusehen sind. 62)

L. 50. *Jeder Gegenstand kann zufällig die Ursache einer Hoffnung oder einer Furcht werden.*

B. Dieser Lehrsatz wird auf dieselbe Weise bewiesen, wie III. L. 15 in Verbindung mit III. L. 18. E.

E. Die Gegenstände, welch zufällig die Ursache der Hoffnung und Furcht sind, heissen gute oder schlechte Vorzeichen. Soweit sie die Ursache der Hoffnung und Furcht sind, soweit sind sie Ursachen der Fröhlichkeit oder Trauer (III. L. 18. E. 2), and folglich lieben oder hassen wir sie insoweit (III. L. 15. Z.) und streben, sie als Mittel für das, was wir hoffen, anzuwenden oder als Hindernisse und Ursachen der Furcht abzuwenden (III. L. 28). Ferner folgt aus III. L. 25, dass wir von Natur so beschaffen sind, dass wir das leicht glauben, was wir hoffen, und schwer, was wir fürchten, und unser Urtheil hierüber mehr, als recht ist, dadurch bestimmen lassen. Daraus sind die abergläubischen Meinungen entstanden, von denen die Menschen überall geplagt sind.

Uebrigens ist es wohl nicht nothwendig, hier die Schwankungen der Seele darzulegen, welche aus der Hoffnung oder Furcht entspringen, da schon aus der blossen Definition dieser Affekte sich ergiebt, dass es keine Hoffnung ohne Furcht, und keine Furcht ohne Hoffnung giebt (wie an seinem Orte ausführlich erklärt worden ist). Ausserdem lieben oder hassen wir etwas in demselben Grade, wie wir es hoffen oder fürchten; das von der Liebe und dem Hass Gesagte wird daher Jeder leicht auf die Hoffnung und die Furcht anwenden können. 63)

L. 51. *Verschiedene Menschen können von demselben Gegenstande auf verschiedene Weise erregt werden, und derselbe Mensch kann von demselben Gegenstand zu verschiedenen Zeiten verschieden erregt werden.*

B. Der menschliche Körper wird von fremden Körpern auf verschiedene Weise erregt (II. H. 3). Es können deshalb zwei Menschen zu gleicher Zeit auf verschiedene Weise erregt sein, folglich auch von ein und demselben Gegenstande verschieden erregt werden (II. L. 13. Ln. 3, A. 1). Ferner kann der menschliche Körper bald auf diese, bald auf jene Weise erregt werden und daher von

demselben Gegenstande, zu verschiedenen Zeiten, verschieden erregt werden (II. L. 13. Ln. 3. A. 1). [64])

E. Man sieht hieraus, wie es möglich ist, dass Einer liebt, was der Andere hasst, und Einer fürchtet, was der Andere nicht fürchtet; und dass derselbe Mensch jetzt das liebt, was er früher hasste, und jetzt das wagt, was er früher fürchtete, u. s. w. Es ergiebt sich ferner, dass weil Jeder nach seinen Gefühlen urtheilt, was gut und schlecht, besser und schlimmer ist (III. L. 39. E.), die Menschen sowohl in den Urtheilen, wie in den Gefühlen von einander abweichen. (Die Möglichkeit dazu, trotzdem dass die menschliche Seele ein Theil des göttlichen Verstandes ist, ist II. L. 17. E. dargelegt worden.) Wenn wir die Menschen unter einander vergleichen, so unterscheiden wir sie daher nach dem Unterschiede ihrer Affekte von uns und nennen diesen kühn, jenen furchtsam, oder sonst wie. So werde ich z. B. den muthig nennen, welcher ein Uebel verachtet, was ich zu fürchten pflege. Wenn ich ausserdem bemerke, dass seine Begierde, dem Gegner zu schaden und dem Freunde wohlzuthun, durch die Furcht vor einem Uebel nicht gehemmt wird, vor dem ich gewöhnlich zurückweiche, so werde ich ihn kühn nennen. Ferner wird mir derjenige als furchtsam gelten, der ein Uebel fürchtet, was ich zu verachten pflege; wenn ich ausserdem bemerke, dass seine Begierde durch die Furcht vor einem Uebel gehemmt wird. welches mich nicht abschrecken kann, so werde ich ihn kleinmüthig nennen.

In dieser Weise wird Jeder sein Urtheil fällen. Bei dieser Natur der Menschen und der Unbeständigkeit ihres Urtheils, und da die Menschen oft blos nach dem Gefühl über die Dinge urtheilen, und da die Gegenstände, welche sie für fröhliche oder traurige halten, und deshalb zu befördern oder zu entfernen streben (III. L. 28), oft nur eingebildete sind, so kann man, ohne dass ich noch an die Ungewissheit der Dinge zu erinnern brauche, wie sie im II. Theil dargelegt worden sind, leicht begreifen, dass die Menschen oft in die Lage kommen können, sich zu betrüben oder zu erfreuen, oder dass sie von diesen Affekten erfasst werden, unter Begleitung der Vorstellung ihrer selbst als Ursache. Hieraus ergiebt sich leicht, was die Reue und die Selbst-

zufriedenheit ist. Die Reue ist nämlich die Traurigkeit unter Begleitung der Vorstellung seiner selbst als Ursache, und die Selbstzufriedenheit ist eine Fröhlichkeit in gleicher Weise. Diese Affekte sind sehr heftig, weil die Menschen sich für frei halten. (III. L. 49). [65])

L. 52. *Einen Gegenstand, den wir zugleich mit andern früher gesehen haben, oder der nach unserer Meinung nichts an sich hat, was nicht mehreren Gegenständen gemeinsam ist, werden wir nicht so lange betrachten, als einen, der nach unserer Auffassung etwas Eigenthümliches hat.*

B. Sobald wir uns einen Gegenstand vorstellen, den wir mit anderen gesehen haben, so werden wir uns sofort dieser andern entsinnen (II. L. 18. E.), und so werden wir aus der Betrachtung des einen in die Betrachtung des andern gerathen. Ebenso verhält es sich mit einem Gegenstande, der nur Gemeinsames mit andern enthält. Denn eben deshalb meinen wir in ihnen nichts zu schauen, was wir nicht vorher schon mit andern gesehen haben. Wenn wir aber annehmen, dass wir uns in einem Gegenstand etwas Eigenthümliches vorstellen, was wir vorher noch nicht gesehen haben, so heisst dies nichts Anderes, als dass die Seele bei der Beschauung dieses Gegenstandes nichts in sich hat, auf dessen Betrachtung sie durch die Betrachtung dieses gerathen könnte; sie ist daher nur veranlasst, diesen zu betrachten. Deshalb werden wir einen Gegenstand u. s. w. [66])

E. Diese Erregung der Seele oder diese bildliche Vorstellung einer besonderen Sache heisst, so weit sie blos in der Seele besteht, Bewunderung. Kommt sie von einem Gegenstande, den wir fürchten, so heisst sie Bestürzung, weil die Bewunderung eines Uebels den Menschen in dessen Betrachtung so schwebend erhält, dass er nicht vermag, an das zu denken, wodurch er dieses Uebel vermeiden könnte. Wenn aber das, was wir bewundern, eines Menschen Klugheit, Fleis oder dergl. ist, so wird jene Bewunderung Ehrfurcht genannt, indem wir sehen, dass der Mensch dadurch uns weit übertrifft. Wenn wir eines Menschen Zorn, Neid u. s. w. bewundern, so heisst dies Abscheu. Wenn wir ferner eines Menschen, den wir lieben, Klugheit, Fleiss u. s. w. be-

wundern, so wird die Liebe dadurch steigen (III. L. 12). und diese mit Bewunderung oder Ehrfurcht verbundene Liebe heisst Ergebenheit. Auf diese Weise kann man sich auch den Hass, die Hoffnung, die Sicherheit und andere Affekte mit Bewunderung verbunden vorstellen und so mehr Affekte ableiten, als gebräuchliche Worte dafür vorhanden sind. Daraus erhellt, dass die Namen der Affekte mehr nach ihrem gewöhnlichen Gebrauche, als nach ihrer genauen Kenntniss gebildet worden sind.

Der Bewunderung steht die Verachtung gegenüber, deren Ursache meist folgende ist. Wenn wir sehen, dass Jemand eine Sache bewundert, liebt, fürchtet, oder wenn wir einen Gegenstand wegen seiner zunächst hervortretenden Aehnlichkeit mit bewunderten, geliebten oder gefürchteten Gegenständen ebenfalls bewundern, lieben, fürchten u. s. w., alsdann aber durch die Gegenwart oder genauere Betrachtung des Gegenstandes genöthigt sind, Alles das von ihm zu verneinen, was die Ursache der Bewunderung, der Liebe, der Furcht u. s. w. sein kann, so ist die Seele durch diese Gegenwart der Sache mehr veranlasst, an das darin Fehlende, als an das darin Befindliche zu denken; während sie doch sonst wegen der Gegenwart des Gegenstandes an das Vorzügliche zu denken pflegt, was in dem Gegenstande ist. So wie nun die Ergebenheit aus der Bewunderung einer Sache entsteht, die wir lieben, so entsteht der Spott aus der Verachtung eines Gegenstandes, den wir hassen oder fürchten; ebenso die Geringschätzung aus der Verachtung der Dummheit, wie die Verehrung aus der Bewunderung der Klugheit.

Auf diese Weise kann man sich auch eine Verbindung der Liebe, der Hoffnung, des Ehrgeizes und anderer Affekte mit der Verachtung denken und so mannigfache Affekte daraus ableiten, welche man ebenfalls nicht mit besondern Worten zu bezeichnen pflegt. [67])

L. 53. *Wenn die Seele sich selbst und ihre Macht zu handeln betrachtet, so ist sie erfreut, und zwar um so mehr, je bestimmter sie sich und diese Macht vorstellt.*

B. Der Mensch kennt sich selbst nur durch die Zustände seines Körpers und deren Vorstelungen (II. L. 19. 23).

Wenn es also geschieht, dass sich der Mensch selbst betrachten kann, so wird angenommen dass er dadurch zu grösserer Vollkommenheit vorschreitet, d. h. dass er von Freude erfüllt ist (III. L. 11. E.), und zwar um so mehr, je bestimmter er sich und seine Macht zu handeln vorstellen kann.

Z. Diese Fröhlichkeit wird gesteigert, je mehr ein Mensch sich von Andern gelobt vorstellt. Denn je mehr dieses geschieht, desto höher hält er die Freude, welche Andere über ihn empfinden, und zwar unter Begleitung seiner als Ursache (III. L. 29. E.), und deshalb wird er selbst von grösserer Fröhlichkeit erfüllt, unter Begleitung der Vorstellung seiner selbst als Ursache. (III. L. 27.)[68]

L. 54. *Die Seele strebt, nur das vorzustellen, was ihre Macht zu handeln setzt.*

B. Das Streben oder die Macht der Seele ist ihr eigenes Wesen (III. L. 7). Das Wesen der Seele bejaht aber nur das, was die Seele ist und vermag (wie von selbst klar ist), und nicht das, was sie nicht ist und nicht vermag; deshalb strebt sie, nur das vorzustellen, was ihre Macht zu handeln bejaht oder setzt. [69]

L. 55. *Wenn die Seele ihre Ohnmacht sich vorstellt, wird sie dadurch betrbüt.*

B. Das Wesen der Seele bejaht nur das, was die Seele ist oder vermag, d. h. es ist der Natur der Seele entsprechend, sich nur das vorzustellen, was ihre Macht zu handeln setzt (III. L. 44,). Wenn ich also sage, dass die Seele, wenn sie sich selbst betrachtet, ihre Ohnmacht betrachtet, so heisst dies nur, dass das Streben der Seele, sich etwas vorzustellen, was ihre Macht zu handeln setzt, gehemmt werde, d. h. dass die Seele sich betrübe (III. L. 11. E.).

Z. 1. Die Traurigkeit steigert sich, daher wenn man sich von Andern getadelt glaubt, was ebenso bewiesen wird, wie der Zusatz zu III. L. 53.

E. Diese Traurigkeit in Begleitung der Vorstellung unserer Schwäche heisst: Niedergeschlagenheit; die Fröhlichkeit aber, die aus der Betrachtung unserer entspringt, Selbstliebe oder Selbstzufriedenheit. Da diese so oft sich wiederholt, als der Mensch seine Tu-

genden und seine Macht zu handeln betrachtet, so kommt es, dass Jeder so gerne seine Thaten zu erzählen und die Kraft seines Körpers wie seiner Seele zu zeigen sich beeifert, so dass die Menschen einander deshalb lästig werden. Es folgt daraus ferner, dass die Menschen von Natur neidisch sind (III. L. 24 E. L. 32 E.), d. h. dass sie sich über die Schwäche ihrer Nebenmenschen freuen und über deren Tugenden betrüben. Denn so oft Jemand an seine Handlungen denkt, so oft wird er fröhlich (III. L. 53), und zwar um so mehr, je mehr Vollkommenheit nach seiner Meinung seine Handlungen ausdrücken, und je deutlicher er sie sich vorstellt, d. h. je mehr er sie von andern unterscheiden und als eigenthümliche Gegenstände betrachten kann. Daher wird sich Jeder bei der Betrachtung seiner dann am meisten freuen, wenn er etwas in sich bemerkt, was den Andern fehlt. Wenn aber das, was er von sich bejaht, sich auf die universelle Vorstellung des Menschen oder des Geschöpfes bezieht, so wird er nicht so fröhlich sein. Umgekehrt wird er sich betrüben, wenn er bei Vergleichung seiner mit Anderer Handlungen die seinigen für die schwächeren hält. Er wird streben, diese Traurigkeit zu entfernen (III. L. 28), indem er die Handlungen seiner Nebenmenschen herabzieht oder die seinigen möglichst verschönert.

Es erhellt, dass die Menschen von Natur zu Hass und Neid geneigt sind und die Erziehung befördert dies. Denn die Eltern pflegen die Kinder nur durch die Reizmittel der Ehre und des Neides zur Tugend anzuhalten.

Man kann mir indess entgegnen, dass wir ja oft die Tugenden der Menschen bewundern und sie verehren. Um diesen Einwand zu heben, will ich folgenden Zusatz beifügen.

Z. 2. Niemand beneidet Jemand um seine Tugend, ausgenommen wenn dieser Seines gleichen ist.

B. Der Neid ist ein Hass (III. L. 24 E.) oder eine Traurigkeit (III. L. 13. E.), d. h. ein Zustand, welcher des Menschen Macht oder Begehren hemmt (III. L. 11 E.). Aber der Mensch strebt und wünscht nur das zu thun (III. L. 9 E.), was aus seiner gegebenen Natur folgen kann. Daher wünscht der Mensch nicht, dass eine Macht zu handeln oder (was dasselbe ist) eine Tugend ihm beigelegt werde, welche der Natur eines Andern eigenthüm-

lich und seiner eignen fremd ist. Deshalb kann sein Begehren nicht gehemmt, d. h. er selbst nicht betrübt werden (III. L. 11 E.), wenn er in einem ihm unähnlichen Gegenstande einen Vorzug bemerkt, und folglich wird er ihn auch nicht deshalb beneiden, wohl aber Seines gleichen, der gleichen Natur mit ihm ist.

E. Wenn ich daher oben (III. L. 52 E.) gesagt habe, dass wir einen Menschen deshalb verehren, weil wir seine Klugheit, Tapferkeit u. s. w. bewundern, so geschieht es, weil wir diese Tugenden für solche halten, welche ihm eigenthümlich angehören, und nicht für solche, welche gemeinsame mit unserer Natur sind (III. L. 55). Wir werden deshalb ihn um dieser ebenso wenig beneiden, wie die Bäume um ihre Höhe und die Löwen um ihre Stärke. 70)

L. 56. *Es giebt ebenso viel Arten der Fröhlichkeit, der Traurigkeit und des Begehrens, so wie der daraus zusammengesetzten Affekte und Schwankungen der Seele und der daraus abgeleiteten Affekte, wie Liebe, Hass, Hoffnung, Furcht u. s. w., als es Arten der Gegenstände giebt, von denen man erregt wird.*

B. Die Fröhlichkeit und die Trauer und die daraus gebildeten oder abgeleiteten Affekte sind leidende Zustände (III. L. 11 E.). Wir leiden aber nothwendig (III. L. 1), soweit wir unzureichende Vorstellungen haben, und soweit wir sie haben, soweit leiden wir nur (III. L. 3), d. h. wir leiden nur soweit nothwendig (II. L. 40 E.), soweit wir uns in bildlichen Vorstellungen bewegen, oder soweit wir durch einen Affekt erregt werden (II. L. 17. E.), welcher die Natur unseres Körpers und die eines fremden einschliesst. Die Natur irgend eines leidenden Zustandes kann daher nur so erklärt werden, dass sie durch die Natur des Gegenstandes ausgedrückt wird, welcher uns erregt. So enthält die Fröhlichkeit, welche aus dem Gegenstande A. entspringt, die Natur desselben Gegenstandes A., und die Fröhlichkeit, welche aus dem Gegenstande B. entspringt, die Natur desselben Gegenstandes B. Mithin sind diese beiden Affekte der Fröhlichkeit von Natur verschieden, da sie aus Ursachen verschiedener Natur entspringen. So ist auch der Affekt der Traurigkeit, welcher aus dem einen Gegenstand entspringt, in seiner Natur

verschieden von der Traurigkeit, welche aus einer andern Ursache entsteht. Dies gilt auch von der Liebe, dem Hass, der Hoffnung, der Furcht, den Gemüthsschwankungen u. s. w. Es giebt also nothwendig so viele Arten der Fröhlichkeit, Traurigkeit, der Liebe, des Hasses u. s. w., als es Arten der Gegenstände giebt, durch die wir erregt werden.

Die Begierde aber ist die Natur oder das Wesen eines Jeden, soweit es aufgefasst wird als durch eine gegebene Verfassung desselben zu einer Thätigkeit bestimmt (III. L. 9 E.). Je nachdem also in Jemand von äusseren Ursachen diese oder jene Art der Fröhlichkeit, der Traurigkeit, der Liebe, des Hasses u. s. w. erregt wird, d. h. je nachdem seine Natur in diese oder jene Verfassung geräth, so muss auch sein Begehren ein anderes werden, und die Natur des einen muss sich von der Natur des andern ebenso unterscheiden, wie die Affekte sich unterscheiden, aus denen sie entspringen. Es giebt also so viele Arten des Begehrens, als Arten der Fröhlichkeit, Traurigkeit, Liebe u. s. w., und mithin (wie bereits gezeigt worden) so viele, als es Arten der Gegenstände giebt, von denen wir erregt werden.

E. Die wichtigeren unten den Arten der Affekte, deren es sehr viele geben muss (III. L. 56), sind die Schwelgerei, die Trunkenheit, die Wollust, der Geiz und die Ehrsucht. Sie sind nur Arten der Liebe und des Begehrens, und die Natur dieser beiden Affekte besondert sich in ihnen durch die Gegenstände, auf welche sie sich beziehen. Denn unter Schwelgerei, Trunkenheit, Wollust, Geiz und Ehrsucht versteht man nur die unmässige Liebe und Begierde nach Schmausereien, nach Begattung, nach Reichthum und Ruhm. Uebrigens haben diese Affekte kein Gegentheil, sofern man sie blos nach dem Gegenstande, auf den sie sich beziehen, von einander unterscheidet. Denn die Mässigkeit, welche man der Schwelgerei, und die Nüchternheit, welche man der Trunkenheit, und die Keuschheit, welche man der Wollust entgegen zu stellen pflegt, sind keine Affekte oder leidende Zustände, sondern bezeichnen die Macht der Seele, wodurch diese Affekte gemässigt werden.

Im Uebrigen kann ich die andern Arten der Affekte hier nicht auseinandersetzen, da deren so viele sind, als Arten der Gegenstände (und selbst wenn ich es könnte, wäre es nicht nöthig). Denn um die Kräfte der Affekte

und die Macht der Seele über sie zu bestimmen, was allein mein Zweck ist, genügt die allgemeine Definition eines jeden Affektes. Es genügt, sage ich, die Kenntniss der allgemeinen Eigenschaften der Affekte der Seele, um bestimmen zu können, welche Macht nach Art und Grösse die Seele besitzt, um die Affekte zu mässigen und zu hemmen. Wenn also auch ein grosser Unterschied zwischen diesem oder jenem Affekt der Liebe, des Hasses und des Begehrens besteht, z. B. zwischen der Liebe zu den Kindern und der zu der Gattin, so brauchen wir doch nicht diese Unterschiede zu kennen, und die Natur und den Ursprung dieser Affekte weiter zu erforschen.[71])

L. 57. *Jeder Affekt eines Einzeldinges unterscheidet sich von dem Affekt eines andern Dinges um so viel, als sich das Wesen des einen Einzeldinges von dem des andern unterscheidet.*

B. Dieser Lehrsatz ergiebt sich aus II. L. 13 E. Ln. 3 A. 1. Nichtsdestoweniger will ich ihn durch die Definition der ursprünglichen drei Affekte beweisen.

Alle Affekte beziehen sich auf das Begehren, die Fröhlichkeit und die Traurigkeit, wie die von mir gegebenen Definitionen derselben beweisen. Aber das Begehren ist die Natur oder das Wesen selbst von einem Jeden (III. L. 9 D. in E.), deshalb unterscheidet sich das Begehren eines jeden Einzelnen von dem des Andern gerade so weit, als die Natur oder das Wesen des Einen von dem des Andern abweicht. Die Fröhlichkeit oder die Trauer sind ferner leidende Zustände, durch welche eines Jeden Macht oder Streben, in seinem Sein zu verharren, vermehrt oder vermindert, unterstützt oder gehemmt wird (III. L. 11 u. E.). Unter dem Streben, in seinem Sein zu verharren wird, so weit es auf Seele und Körper zugleich bezogen wird, das Verlangen und die Begierde verstanden (III. L. 9 E.). Daher ist die Fröhlichkeit und Traurigkeit das Begehren oder Verlangen selbst, insofern es von einer fremden Ursache vermehrt oder vermindert, unterstützt oder gehemmt wird, d. h. es ist die Natur, eines Jeden (III. L. 9 E.).

Mithin unterscheidet sich die Fröhlichkeit oder Trauer des Einen von der des Andern auch insoweit, als die Natur und das Wesen des Einen von dem des

Andern abweicht. Folglich unterscheidet sich der Affekt des einen Einzeldinges von dem des andern u. s. w.

E. Hieraus ergiebt sich, dass die Affekte der Thiere, welche unvernünftig heissen (denn wir können nicht zweifeln, dass auch sie Vorstellungen haben, nachdem wir den Ursprung der Seele kennen gelernt haben), von denen der Menschen um so weit abweichen, wie ihre Natur von der des Menschen abweicht. Das Pferd wird, wie der Mensch, von der Lust sich zu begatten getrieben; aber jenes von einer pferdeartigen und dieser von einer menschlichen Lust. So müssen auch die Lüste und Begehren der Fische, der Insekten und der Vögel bei jedem verschieden sein.

Wenn daher auch jedes Einzelwesen mit seiner Natur, welche es ausmacht, zufrieden lebt und sich derselben erfreut, so ist doch das Leben, mit welchem jedes zufrieden ist und seine Freude nur die Vorstellung oder Seele dieses Einzelgeschöpfes, und deshalb unterscheidet sich die Freude des Einen von der des Andern in ihrer Natur um so viel, als das Wesen des Einen von dem Wesen des Andern.

Endlich ergiebt sich aus dem vorstehenden Lehrsatz, dass ein grosser Unterschied ist zwischen der Freude, die z. B. einen Betrunkenen beherrscht, und der Freude, die ein Philosoph besitzt, wie ich im Vorbeigehen bemerken will.

So viel über die Affekte, welche sich auf den Menschen beziehen, sofern er leidet. Es bleibt noch Einiges über die hinzuzufügen, die sich auf ihn beziehen, sofern er handelt. [72])

L. 58. *Ausser der Fröhlichkeit und Begierde, welche leidende Zustände sind, giebt es noch andere Affekte der Fröhlichkeit und Begierde, welche sich auf uns, als Handelnde, beziehen.*

B. Die Seele freut sich, wenn sie sich und ihre Macht zu handeln vorstellt (III. L. 53). Die Seele betrachtet sich aber nothwendig selbst, wenn sie eine wahre oder zureichende Vorstellung fasst (II. L. 43). Die Seele fasst aber einzelne zureichende Vorstellungen (II. L. 40 E. 2); sie freut sich also auch, soweit sie zureichende Vorstellungen fasst, d. h. soweit sie handelt (III. L. 1).

Ferner strebt die Seele, sowohl inwiefern sie klare und bestimmte, als inwiefern sie verworrene Vorstellungen hat, in ihrem Sein zu verharren (III. L. 9). Unter Streben versteht man aber das Begehren (III. L. 9 E.); die Begierde gehört also zu uns auch, inwiefern wir einsehen, oder inwiefern wir handeln (III. L. 1).

L. 59. *Alle Affekte, welche sich auf den Menschen, sofern er handelt, beziehen, beziehen sich nur auf die Fröhlichkeit oder auf das Begehren.*

B. Alle Affekte haben auf das Begehren, die Fröhlichkeit und die Traurigkeit Bezug, wie die von mir gegebenen Definitionen zeigen. Unter Traurigkeit wird aber verstanden, dass der Seele Macht zu denken vermindert oder gehemmt wird (III. L. 11. u. E.). Daher wird, soweit die Seele sich betrübt, ihre Macht einzusehen, d. h. zu handeln gemindert oder gehemmt (III. L. 1). Daher kann kein Affekt der Traurigkeit auf die Seele, sofern sie handelt, bezogen werden; sondern nur die Fröhlichkeit und das Begehren, welche sich insoweit auch auf die Seele beziehen (III. L. 58).

E. Alle Handlungen, welche aus Affekten folgen, die auf die Seele als thätige bezogen werden, rechne ich zur Tapferkeit, welche ich in Seelenstärke und Edelsinn theile. Denn unter Seelenstärke verstehe ich ein Begehren, durch welches Jeder sein Sein wegen des blossen Gebotes der Vernunft zu erhalten sucht, und unter Edelsinn ein Begehren, durch welches Jeder wegen des blossen Gebotes der Vernunft strebt, die übrigen Menschen zu unterstützen und sich in Freundschaft zu verbinden. Die Handlungen, welche nur den Nutzen des Handelnden verfolgen, rechne ich zur Seelenstärke; die, welche den Nutzen eines Andern verfolgen, zum Edelsinn. Mässigkeit, Nüchternheit und Geistesgegenwart bei Gefahren sind Arten der Seelenstärke; dagegen sind Bescheidenheit, Milde u. s. w. Arten des Edelsinns. [73])

Hiermit glaube ich die erheblichen Affekte und Schwankungen der Seele, welche aus der Verbindung der drei ursprünglichen Affekte, nämlich der Fröhlichkeit, der Traurigkeit und dem Begehren entstehen, erklärt und nach ihren letzten Ursachen dargelegt zu haben. Es erhellt daraus, dass wir durch fremde Ursachen auf viele Weise

erregt werden, und dass wir hin- und herschwanken, wie die, von entgegengesetzten Winden bewegten Wellen des Meeres, unkundig unsers Erfolgs und Schicksals. Ich habe indess schon gesagt, dass ich nur die erheblichsten Erregungen der Seele und nicht alle möglichen habe darlegen wollen. Denn wenn wir so, wie oben, fortschreiten, so können wir zeigen, dass die Liebe mit der Reue, mit der Geringschätzung, mit dem Schamgefühl sich verbindet. Ja, ich glaube, es ist Jedem aus dem Bisherigen klar, dass die Affekte sich mit einander auf so viele Arten verbinden, und dass daraus so grosse Mannigfaltigkeiten entstehen können, dass man keine Zahl dafür angeben kann. Für meinen Zweck genügt es indess, die erheblichsten aufgezählt zu haben; die, welche ich nicht erwähnt habe, dienen mehr der Neugierde als dem Nutzen.

Doch muss ich von der Liebe noch bemerken, dass es nämlich sehr oft vorkommt, wie der Körper, während wir des begehrten Gegenstandes geniessen, durch den Genuss in eine neue Verfassung geräth, welche ihn anders bestimmt und andere Bilder in ihm erregt. Damit beginnt zugleich die Seele Anderes vorzustellen und zu begehren. Wenn wir z. B. etwas Gutschmeckendes uns vorstellen, so begehren wir, es zu geniessen, d. h. zu essen. Aber von dem Genuss wird der Magen angefüllt und der Körper in eine andere Verfassung gebracht. Wenn bei dieser veränderten Verfassung des Körpers, das Bild der Speise, weil sie gegenwärtig ist, gesteigert wird, und damit auch das Streben oder die Begierde, sie zu essen, so wird diese neue Verfassung des Körpers diesem Begehren oder Streben widerstehen und deshalb wird die Gegenwart der begehrten Speise lästig. Dies ist, was man Ueberdruss und Ekel nennt.

Uebrigens habe ich die äusseren Zustände des Körpers, welche man bei den Affekten beobachtet, wie Zittern, Erblassen, Schluchzen, Lachen u. s. w. bei Seite gelassen, weil sie blos zu dem Körper gehören, ohne alle Beziehung auf die Seele.[74])

Zum Schluss bleibt noch Einiges über die Definitionen der Affekte zu sagen. Ich werde sie deshalb hier der Reihe nach aufnehmen und bei jedem das Nöthige bemerken.

Definitionen der Affekte.[75])

D. 1. Die Begierde ist das eigene Wesen des Menschen, insofern es vorgestellt wird, als durch irgend eine gegebene Erregung bestimmt, etwas zu thun.

Erkl. Ich habe oben III. L. 9 E. gesagt, die Begierde sei das Verlangen mit dem Bewusstsein seiner; das Verlangen aber sei das Wesen des Menschen selbst, so weit es bestimmt ist, das zu thun, was seiner Erhaltung dient. Aber in derselben Erläuterung habe ich auch bemerkt, dass ich in Wahrheit zwischen dem Verlangen und der Bergierde des Menschen keinen Unterschied anerkenne. Denn mag nun der Mensch sich seines Verlangens bewusst sein oder nicht, so bleibt doch das Verlangen dasselbe, und deshalb habe ich, um nicht in eine Tautologie zu verfallen, die Begierde nicht durch das Verlangen erklärt, sondern sie so zu definiren gesucht, dass ich alles und jedes Streben der menschlichen Natur, was man mit Verlangen, Wollen, Begierde, Heftigkeit bezeichnet, darunter umfasse. Denn ich hätte sagen können, die Begierde sei das menschliche Wesen selbst, insofern es als zu einer Thätigkeit bestimmt aufgefasst werde; indess hätte sich dann aus dieser Definition nicht ergeben (II. L. 23), dass die Seele sich ihrer Begierde oder ihres Strebens bewusst werden könnte. Um daher die Ursache dieses Bewusstseins einzuschliessen, war es nothwendig (II. L. 23), hinzuzusetzen: »insofern bestimmt durch irgend eine Erregung u. s. w.« Denn ich verstehe unter Erregung des menschlichen Wesens irgend eine Verfassung dieses Wesens, mag diese nun angeboren sein, oder mag sie blos durch das Attribut des Denkens oder blos durch das der Ausdehnung vorgestellt werden. Hier verstehe ich also unter dem Wort: Begierde alle Streben, Verlangen, Begehren, Wollen des Menschen, welche nach der verschiedenen Verfassung des Menschen unterschieden und oft einander entgegengesetzt sind, so dass der Mensch nach verschiedenen Richtungen gezogen wird und nicht weiss, wohin er sich wenden soll.

D. 2. Die Fröhlichkeit ist der Uebergang des Menschen von einer geringeren zu einer grösseren Vollkommenheit.

D. 3. Die Traurigkeit ist der Uebergang des

Menschen von einer grösseren zu einer geringeren Vollkommenheit.

Erkl. Ich sage: Uebergang, denn die Fröhlichkeit ist nicht die Vollkommenheit selbst; denn wenn ein Mensch mit der Vollkommenheit geboren würde, zu welcher er übergeht, so würde er dieselbe ohne den Affekt der Fröhlichkeit besitzen. Dies ergiebt sich deutlicher aus dem diesem entgegengesetzten Affekt der Traurigkeit. Denn Niemand kann bestreiten, dass die Traurigkeit in einem Uebergange zu einer geringern Vollkommenheit besteht, nicht in der geringern Vollkommenheit selbst, da Niemand sich insoweit betrüben kann, als er noch einer Vollkommenheit theilhaftig ist. Auch kann man nicht sagen, dass die Traurigkeit in dem Mangel einer grösseren Vollkommenheit bestehe, weil Mangel Nichts ist. Der Affekt der Traurigkeit ist vielmehr ein Wirkliches und kann daher nichts Anderes sein, als der wirkliche Uebergang zu einer geringeren Vollkommenheit, d. h. ein Vorgang, durch welchen des Menschen Macht zu handeln vermindert oder gehemmt wird (III. L. 11 E.). Ich übergehe die Definition der Heiterkeit, der Lust, der Schwermuth und des Schmerzes, weil sie sich hauptsächlich auf den Körper beziehen und nur Arten der Fröhlichkeit und Trauer sind. [76])

D. 4. Die Bewunderung ist die bildliche Vorstellung eines Gegenstandes, auf welchem die Seele deshalb haften bleibt, weil diese eigenthümliche Vorstellung keine Verbindung mit anderen hat.

Erkl. In II. L. 18 E. habe ich gezeigt, weshalb die Seele von der Betrachtung des eines Gegenstandes sofort auf die eines anderen kommt, nämlich weil deren Bilder mit einander verknüpft und so geordnet sind, dass eines auf das andere folgt.

Dies kann nicht geschehen, wenn das Bild des Gegenstandes ein neues ist, vielmehr wird die Seele in dessen Betrachtung so lange festgehalten werden, bis sie durch andere Ursachen zu anderen Gedanken bestimmt wird. Die bildliche Vorstellung eines neuen Gegenstandes ist daher an sich von gleicher Natur mit den übrigen Vorstellungen, und deshalb rechne ich die Bewunderung nicht zu den Affekten; auch sehe ich keinen Grund, weshalb ich dies thun sollte, da dieses Abziehen der Seele aus

keiner positiven Ursache entspringt, welche die Seele von Anderem abzöge, sondern nur daraus, dass eine Ursache ganz fehlt, wodurch der Mensch von der Betrachtung des einen Gegenstandes zu der eines anderen geführt wird.

Ich erkenne daher nur drei ursprüngliche oder erste Affekte an (III. L. 11 E.); nämlich die Fröhlichkeit, die Traurigkeit und die Begierde, und ich habe von der Bewunderung nur gesprochen, weil es gebräuchlich ist, gewisse, aus jenen drei ursprünglichen abgeleitete Affekte mit andern Worten zu bezeichnen, wenn sie auf Gegenstände bezogen werden, die man bewundert. Dies bestimmt mich auch hier, die Definition der Verachtung anzufügen. [77])

D. 5. Die Verachtung ist die Vorstellung eines Gegenstandes, welcher die Seele so wenig berührt, dass die Seele durch die Gegenwart desselben mehr veranlasst wird, das vorzustellen, was in ihm nicht ist, als das, was in ihm ist (III. L. 52 E.). Die Definition der Verehrung und der Geringschätzung lasse ich bei Seite, weil, soviel ich weiss, keine Affekte davon ihren Namen erhalten.

D. 6. Die Liebe ist die Fröhlichkeit in Begleitung der Vorstellung einer äusseren Ursache derselben.

Erkl. Diese Definition giebt sehr deutlich das Wesen der Liebe. Dagegen drückt die Definition jener Schriftsteller, welche die Liebe definiren als den Willen des Liebenden, sich mit dem geliebten Gegenstande zu vereinigen, nicht das Wesen der Liebe aus, sondern nur eine ihrer Eigenthümlichkeiten; und weil diese Schriftsteller das Wesen der Liebe nicht genügend erkannt hatten, so konnten sie auch von ihrer Eigenthümlichkeit keine klare Vorstellung haben, weshalb deren Definition allgemein sehr dunkel befunden worden ist. Man halte aber fest, dass, wenn ich sage, in dem Liebenden sei das Eigenthümliche, dass er sich mit dem geliebten Gegenstande verbinden wolle, ich unter diesem Wollen nicht eine Einwilligung oder eine Ueberlegung oder einen freien Entschluss der Seele verstehe (denn diese sind blosse Erdichtungen) (II. L. 48); auch meine ich damit nicht die Begierde, sich mit dem geliebten, aber abwesenden Gegenstande zu verbinden oder in seiner Gegenwart, wenn er da ist, zu verharren; denn die Liebe kann ohne

diese und andere Begierden sein. Vielmehr verstehe ich unter diesem Wollen nur jene Befriedigung, welche in dem Liebenden wegen der Gegenwart des geliebten Gegenstandes besteht, und durch welchen die Fröhlichkeit des Liebenden gestärkt oder mindestens genährt wird.[78]

D. 7. Der Hass ist die Traurigkeit, begleitet von der Vorstellung einer äussern Ursache derselben.

Erkl. Was hier zu sagen ist, kann leicht aus dem in der vorstehenden Erläuterung Gesagten abgenommen werden (III. L. 11 E.).

D. 8. Die Neigung ist die Fröhlichkeit, begleitet von der Vorstellung eines Gegenstandes, welcher die zufällige Ursache der Fröhlichkeit ist.

D. 9. Der Widerwille ist eine Traurigkeit, begleitet von der Vorstellung eines Gegenstandes, welcher die zufällige Ursache der Traurigkeit ist (III. L. 15 E.).

D. 10. Die Verehrung ist die Liebe für den, den wir bewundern.

Erkl. Ich habe gezeigt, dass die Bewunderung aus der Neuheit des Gegenstandes entspringt (III. L. 52); wenn es sich daher trifft, dass wir uns das Bewunderte oft vorstellen, so wird die Bewunderung aufhören. Deshalb sieht man, dass der Affekt der Verehrung oft in einfache Liebe ausartet.

D. 11. Der Spott ist eine Fröhlichkeit, die daraus entspringt, dass, nach unserer Vorstellung, in einem gehassten Gegenstande sich etwas befindet, was wir verachten.

Erkl. Soweit wir einen gehassten Gegenstand verachten, soweit verneinen wir seine Existenz (III. L. 52 E.), und insoweit sind wir fröhlich (III. L. 20). Da wir aber annehmen, dass der Mensch das Verspottete dennoch hasst, so folgt, dass die Fröhlichkeit keine feste ist (III. L. 47 E.).

D. 12. Die Hoffnung ist eine unbeständige Fröhlichkeit, welche aus der Vorstellung einer kommenden oder vergangenen Sache entsteht, über deren Ausgang wir zweifeln.

D. 13. Die Furcht ist eine unbeständige Traurigkeit, welche aus der Vorstellung einer kommenden oder vergangenen Sache entspringt, über deren Ausgang wir noch zweifeln (III. L. 18 E. 2).[79]

Erkl. Aus diesen Definitionen ergiebt sich, dass es keine Hoffnung ohne Furcht und keine Furcht ohne Hoffnung giebt. Denn wer hofft und über den Ausgang noch zweifelt, stellt sich etwas vor, was die Existenz der kommenden Sache ausschliesst; er wird sich also insoweit betrüben (III. L. 19), und folglich während seines Hoffens fürchten, dass es so geschehe.

Wer dagegen fürchtet, d. h. über den Ausgang des Gehofften zweifelt, wird sich ebenfalls etwas vorstellen, was die Existenz desselben ausschliesst; daher wird er fröhlich sein, und folglich insoweit hoffen, dass es nicht eintreten wird.

D. 14. Die Zuversicht ist eine Fröhlichkeit, welche aus der Vorstellung einer kommenden oder vergangenen Sache entsteht, bei welcher der Zweifel beseitigt ist.

D. 15. Die Verzweiflung ist eine Traurigkeit, entspringend aus der Vorstellung einer kommenden oder vergangenen Sache, bei welcher der Zweifel beseitigt ist.

Erkl. Die Hoffnung verwandelt sich also in Sicherheit und die Furcht in Verzweiflung, wenn der Zweifel über den Ausgang gehoben ist, und dies geschieht, wenn der Mensch glaubt, dass die vergangene oder kommende Sache da sei, und sie als gegenwärtig betrachtet, oder wenn er ein Anderes vorstellt, was die Existenz der Dinge ausschliesst, welche ihn zweifeln machten. Denn wenngleich wir über den Ausgang der einzelnen Dinge niemals gewiss sein können (II. L. 31 Z.), so kann es doch kommen, dass wir über deren Ausgang nicht zweifeln. Denn ich habe gezeigt, dass der Zweifel nicht dasselbe wie die Gewissheit ist (II. L. 49 E.). So kann es kommen, dass man sich an dem Bilde einer vergangenen oder kommenden Sache ebenso erfreut oder betrübt, wie an dem einer gegenwärtigen Sache, wie ich in III. L. 18 u. E. gezeigt habe.

D. 16. Die Freude ist eine Fröhlichkeit, begleitet von der Vorstellung eines vergangenen Gegenstandes, der unverhofft eingetreten ist.

D. 17. Die Gewissensbisse sind eine Traurigkeit, begleitet von der Vorstellung eines vergangenen Gegenstandes, welcher unverhofft eingetreten ist. [80])

D. 18. Das Mitleiden ist eine Traurigkeit, begleitet von der Vorstellung eines Uebels, was einem Andern

begegnet, den wir für Unseresgleichen halten (III. L. 22 E., L. 27 E.).

Erkl. Unter Mitleiden oder Barmherzigkeit scheint nur der Unterschied zu bestehen, dass Mitleiden den einzelnen Affekt, Barmherzigkeit aber den zur Gewohnheit gewordenen Affekt ausdrückt.

D. 19. Gunst ist die Liebe zu Jemandem, der einem Andern wohlgethan hat.

D. 20. Der Unwille ist der Hass gegen Jemanden, der einen Andern Uebels gethan hat.

Erkl. Ich weiss, dass diese Worte im gewöhnlichen Gebrauche etwas Anderes bezeichnen. Meine Aufgabe ist aber nicht, die Bedeutung der Worte, sondern die Natur der Dinge zu erläutern und sie mit Worten zu bezeichnen, deren gewöhnliche Bedeutung von der, welche ich ihnen gebe, nicht zu sehr abweicht; was ich ein- für allemal bemerkt haben will. Ueber die Ursachen dieser Affekte sind einzusehen III. L. 27 Z. 1 u. L. 22 E.

D. 21. Ueberschätzung ist es, wenn man von einem Andern aus Liebe mehr, als recht ist, hält.

D. 22. Geringschätzung ist, wenn man von einem Andern aus Hass weniger, als recht ist, hält.

Erkl. Die Ueberschätzung ist daher eine Wirkung oder Eigenschaft der Liebe, und die Geringschätzung eine solche des Hasses. Die Ueberschätzung kann deshalb auch definirt werden als die Liebe, welche den Menschen so erregt, dass er von dem geliebten Gegenstande mehr, als recht ist, hält, und Geringschätzung als Hass, welcher den Menschen so erregt, dass er von dem Gehassten weniger, als recht ist, hält (III. L. 26 E.).

D. 23. Der Neid ist ein Hass, welcher den Menschen so erregt, dass er sich an des Anderen Glück betrübt und an des Anderen Uebel erfreut.

Erkl. Dem Neid wird gewöhnlich die Barmherzigkeit gegenüber gestellt, welche daher, gegen die gewöhnliche Bedeutung dieses Wortes, sich so definiren lässt:

D. 24. Die Barmherzigkeit ist die Liebe, welche einen Menschen so erregt, dass er sich an des Andern Guten erfreut und über des Andern Uebel betrübt. [81)]

Erkl. Man sehe übrigens über den Neid III. L. 24 Z., L. 32 E.

Dies sind Affekte der Fröhlichkeit und Traurigkeit, be-

gleitet von der Vorstellung einer äusseren Sache als unmittelbarer oder zufälliger Ursache. Ich gehe nun zu den Affekten über, welche die Vorstellung einer inneren Sache als Ursache begleitet.

D. 25. Die Selbstzufriedenheit ist eine Fröhlichkeit, welche daraus entspringt, dass der Mensch sich und seine Macht zu handeln betrachtet.

D. 26. Die Niedergeschlagenheit ist eine Traurigkeit, welche daraus entspringt, dass der Mensch seine Ohnmacht oder Schwäche betrachtet.

Erkl. Die Selbstzufriedenheit steht der Niedergeschlagenheit gegenüber, insofern sie als eine Fröhlichkeit aufgefasst wird, welche aus der Betrachtung unserer Macht zu handeln entspringt; insofern wir sie aber als eine Fröhlichkeit nehmen, begleitet von der Vorstellung einer Handlung, welche wir aus freiem Entschluss gethan zu haben glauben, bildet sie den Gegensatz zu Reue, welche ich so definire:

D. 27. Die Reue ist eine Traurigkeit, begleitet von der Vorstellung einer Handlung, welche wir aus freiem Entschluss der Seele gethan zu haben glauben.

Erkl. Die Ursachen dieser Affekte habe ich bei III. L. 51 E., L. 53, 54 u. 55 E. gezeigt. Ueber die Freiheit des Willens sehe man II. L. 35 E. Es ist nicht wunderbar, dass allen Handlungen, welche gewöhnlich schlechte genannt werden, Traurigkeit folgt, und denen, die rechte genannt werden, Fröhlichkeit. Denn aus dem Obigen kann man leicht abnehmen, dass dies vorzüglich von der Erziehung abhängt. Indem die Eltern jene tadelten und die Kinder wegen derselben oft ausschalten, diese dagegen begünstigten und lobten, bewirkten sie, dass die Erregungen der Trauer sich mit jenen und die der Freude mit diesen verbanden. Dies bestätigt auch die Erfahrung; denn die Sitten und die Religion sind nicht bei Allen gleich; vielmehr, was bei Einigen heilig, ist bei Andern sündlich, und was bei Einigen rechtlich, ist bei Andern schändlich. Je nachdem also Jemand erzogen ist, bereut er eine Handlung oder rühmt sich derselben.[82)]

D. 28. Stolz ist, wenn man aus Eigenliebe mehr, als recht ist, von sich hält.

Erkl. Es unterscheidet sich also der Stolz von der

Ueberschätzung dadurch, dass diese auf einen fremden Gegenstand, der Stolz aber auf das eigene Selbst bezogen wird, indem man mehr, als recht ist, von sich hält. So wie übrigens die Ueberschätzung die Wirkung oder Eigenthümlichkeit der Liebe ist, so ist der Stolz eine solche von der Selbstliebe. Man kann ihn daher auch definiren als die Selbstliebe oder Selbstzufriedenheit, insofern sie einen Menschen so erregt, dass er mehr, als recht ist, von sich hält (III. L. 26 E.). Zu diesem Affekt giebt es keinen Gegensatz; denn Niemand hält aus Selbsthass weniger von sich, als recht ist; ja dies geschieht nicht einmal, wenn er sich vorstellt, dass er dies oder jenes nicht könne. Denn wenn der Mensch sich vorstellt, dass er etwas nicht könne, so stellt er sich dies mit Nothwendigkeit vor und wird durch diese Vorstellung so bestimmt, dass er wirklich das nicht kann, was nicht zu können er sich vorstellt. Denn so lange er sich vorstellt, dies oder jenes nicht zu können, so lange ist er zum Handeln nicht entschlossen, und so lange ist folglich das Handeln unmöglich. Wenn wir aber blos auf das Acht haben, was von der Meinung allein abhängt, so erscheint es allerdings als möglich, dass ein Mensch, weniger als recht ist, von sich hält. Denn es ist möglich, dass Jemand, indem er traurig seine Schwäche betrachtet, sich für von Allen verachtet hält, obgleich dies in Wirklichkeit nicht der Fall ist. Ausserdem kann Jemand weniger, als recht ist, von sich halten, wenn er jetzt etwas von sich verneint, mit Rücksicht auf die Zukunft, über die er unsicher ist, z. B. wenn er verneint, dass er nichts Gewisses sich vorstellen könne, und dass er nur Schlechtes und Schändliches begehen oder thun könne. Man kann auch dann sagen, dass Jemand weniger, als recht ist, von sich hält, wenn man sieht, dass er aus Furcht vor Schande das nicht wagt, was Andere wagen. Diesen Affekt kann man also dem Stolz entgegenstellen. Ich will ihn Kleinmuth nennen; denn wie aus der Selbstzufriedenheit der Stolz entsteht, so entsteht aus der Niedergeschlagenheit der Kleinmuth, den ich daher so definire:

D. 29. Kleinmuth ist, wenn man aus Traurigkeit weniger, als recht ist, von sich hält.

Erkl. Man pflegt jedoch oft dem Stolze die Demuth entgegenzustellen; dann wird aber mehr ihre Wirkung,

wie ihre Natur beachtet. Man pflegt nämlich den stolz zu nennen, der sich übertrieben rühmt (III. L. 30 E.), der nur seine Tugenden und nur Anderer Fehler erzählt, der Allen vorgezogen sein will, und der endlich mit solcher Würde und Schmuck einhergeht, wie die pflegen, welche weit über ihm stehen. Dagegen nennt man den demüthig, der oft erröthet, der seine Fehler eingesteht, von Anderer Tugenden spricht, der Allen Platz macht, und der endlich mit geneigtem Haupte wandelt und sich herauszuputzen verabsäumt. Uebrigens sind die Affekte der Demuth und des Kleinmuthes nur selten, denn die menschliche Natur an sich stellt sich ihnen, soviel sie kann, entgegen (III. L. 15, 34); deshalb sind die, welche man für die Demüthigsten und Kleinmüthigsten hält, meist die Ehrgeizigsten und Neidischsten.

D. 30. Der Ruhm ist die Fröhlichkeit, begleitet von der Vorstellung einer eigenen Handlung, welche Andere, nach unserer Meinung, loben.

D. 31. Der Schimpf ist eine Traurigkeit, begleitet von der Vorstellung einer eigenen Handlung, welche Andere, nach unserer Meinung, tadeln.

Erkl. Man sehe hierüber III. L. 30 E. Hier ist der Unterschied zwischen Schimpf und Scham zu bemerken. Der Schimpf ist eine Traurigkeit, welche einer Handlung folgt, deren man sich schämt. Die Scham ist aber eine Furcht oder Sorge vor dem Schimpf, durch welche der Mensch abgehalten wird, etwas Schlechtes zu begehen. Der Scham pflegt die Unverschämtheit entgegengestellt zu werden, welche in Wahrheit kein Affekt ist, wie ich später zeigen werde; denn die Namen der Affekte (wie ich erinnert habe) beziehen sich mehr auf ihren Gebrauch, als auf ihre Natur. [83])

Hiermit habe ich die Affekte der Freude und Traurigkeit beendet, deren Erklärung ich mir vorgesetzt habe. Ich gehe nun zu denen über, welche ich auf die Begierde zurückführe.

D. 32. Die Sehnsucht ist die Begierde oder das Streben nach dem Besitze eines Gegenstandes, welches durch die Erinnerung an diesen Gegenstand gesteigert wird und zugleich durch die Erinnerung anderer Gegenstände, welche die Existenz des begehrten Gegenstandes ausschliessen, gehemmt wird.

Erkl. Wenn wir uns eines Gegenstandes entsinnen, so werden wir, wie oft erwähnt, bestimmt, ihn mit demselben Affekt zu betrachten, als wenn er gegenwärtig wäre. Dieser Zustand oder dieses Streben wird indess im Wachen meist von den Vorstellungen anderer Gegenstände gehemmt, welche die Existenz dessen ausschliessen, an den man denkt. Wenn wir uns also eines Gegenstandes entsinnen, der uns mit einer Art von Fröhlichkeit erfüllt, so streben wir lediglich deshalb ihn mit demselben Affekt der Fröhlichkeit, wie er bei einem gegenwärtigen Statt hat, zu betrachten. Dieses Streben wird aber sofort gehemmt durch die Erinnerung an die Dinge, welche seine Existenz ausschliessen. Deshalb ist Sehnsucht in Wahrheit eine Traurigkeit, welche jener Fröhlichkeit entgegengesetzt ist, die aus der Abwesenheit eines gehassten Gegenstandes entspringt (III. L. 47 E.). Weil indess der Name: Sehnsucht sich auf das Begehren zu beziehen scheint, so rechne ich diesen Affekt zu denen des Begehrens.

D. 33. Der Wetteifer ist das Begehren nach einem Gegenstande, welches in uns dadurch erzeugt wird, dass wir glauben, Andere haben dasselbe Begehren.

Erkl. Wenn Jemand flieht, weil er Andere fliehen sieht, oder fürchtet, weil er Andere fürchten sieht, oder wenn Jemand, welcher einen Andern die Hand sich verbrennen sieht, deshalb seine eigene Hand zurückzieht oder sich benimmt, als wenn seine Hand verbrenne, so nennt man dies Nachahmung des Affekts, aber nicht Wetteifer. Es geschieht dies nicht, weil wir für Beide einen Unterschied in ihren Ursachen kennen, sondern weil es gebräuchlich ist, dass man nur von dem Menschen Wetteifer aussagt, der das nachahmt, was man für recht, nützlich oder angenehm hält. Ueber die Ursache des Wetteifers sehe man III. L. 27. E. Weshalb mit dem Wetteifer meist der Neid sich verbindet, sehe man III. L. 32. E.

D. 34. Die Erkenntlichkeit oder Dankbarkeit ist ein Begehren oder Eifer der Liebe, mit dem wir dem wohl zu thun streben, der uns aus einem gleichen Affekt der Liebe wohlgethan hat (III. L. 39, 41. E.).

D. 35. Das Wohlwollen ist ein Begehren, dem wohlzuthun, für den wir Mitleiden haben (III. L. 27. E.).

D. 36. Der Zorn ist ein Begehren, wo wir durch

Hass angetrieben sind, dem Gehassten ein Uebel zuzufügen (III. L. 39).

D. 37. Die Rache ist ein Begehren, wo wir durch einen erwiderten Hass angetrieben werden, dem ein Uebel zuzufügen, der uns in gleichem Affekt einen Schaden zugefügt hat (III. L. 40. Z. 2 u. E.).

D. 38. Die Grausamkeit oder Wuth ist ein Begehren, wo Jemand angetrieben wird, dem ein Uebel zuzufügen, den wir lieben oder bemitleiden. [84)]

Erkl. Der Grausamkeit steht die Milde gegenüber, welche kein Leiden, sondern eine Macht der Seele ist, durch welche der Mensch den Zorn oder die Rache mässigt.

D. 39. Die Fürsorge ist das Begehren, ein grösseres Uebel, was wir fürchten, durch ein kleineres zu vermeiden (III. L. 39. E.).

D. 40. Die Kühnheit ist das Begehren, durch welches Jemand angetrieben wird, etwas mit einer Gefahr zu thun, welche Seinesgleichen zu übernehmen sich scheuen.

D. 41. Die Aengstlichkeit wird von dem ausgesagt, dessen Begehren durch die Furcht vor einer Gefahr gehemmt wird, welche Menschen Seinesgleichen zu übernehmen wagen.

Erkl. Die Aengstlichkeit ist daher die Furcht vor einem Uebel, welches die Meisten nicht zu fürchten pflegen; ich rechne sie deshalb nicht zu den Begehren. Doch habe ich sie hier erwähnen wollen, weil, insoweit man auf das Begehren achtet, sie in Wahrheit den Gegensatz der Kühnheit bildet.

D. 42. Die Verzagtheit wird von dem ausgesagt, dessen Begehren, ein Uebel zu vermeiden, durch dessen Bewunderung des Uebels, was er fürchtet, gehemmt ist.

Erkl. Die Verzagtheit ist daher eine Art der Aengstlichkeit. Weil sie aber aus einer doppelten Furcht entsteht, so kann man sie bequemer definiren als eine Furcht, welche einen betäubten oder schwankenden Menschen so erfasst, dass er das Uebel nicht abzuwenden vermag. Ich sage: betäubt, so weit man sich vorstellt, dass sein Begehren, ein Uebel abzuhalten, durch Bewunderung gehemmt ist; schwankend aber, sofern man annimmt, dass sein Begehren durch die Furcht vor einem anderen Uebel gehemmt ist, welches ihn ebenso peinigt,

so dass er nicht weiss, welches von beiden er abwenden soll. Hierüber sehe man III. L. 39. E. u. L. 52. E. Uebrigens sehe man über die Aengstlichkeit und die Kühnheit III. L. 51. E.

D. 43. Die Leutseligkeit oder Bescheidenheit ist ein Begehren, das zu thun, was den Menschen gefällt, oder zu unterlassen, was ihnen missfällt.

D. 44. Die Ehrsucht ist ein unmässiges Begehren nach Ruhm.

Erkl. Die Ehrsucht ist eine Begierde, welche alle Affekte steigert oder verstärkt; daher kann dieser Affekt kaum überwunden werden (III. L. 27, 31). Denn so lange Jemand von irgend einer Begierde erfasst ist, ist er zugleich von dieser erfasst. Cicero sagt: »Die besten Menschen sind ehrgeizig; selbst die Philosophen setzen ihren Namen auf die Bücher, welche sie über Verachtung des Ruhmes schreiben.«

D. 45. Die Schwelgerei ist die unmässige Begierde nach Schmausen oder die Liebe zu solchem.

D. 46. Die Trunksucht ist das unmässige Begehren oder die Liebe zum Trunk.

D. 47. Der Geiz ist die unmässige Begierde oder Liebe zum Reichthum.

D. 48. Die Wollust ist die unmässige Begierde und Liebe zur fleischlichen Vermischung.

Erkl. Man nennt es Wollust, mag die Begierde nach Begattung mässig sein oder nicht. Ferner haben diese fünf Begierden kein Gegentheil (wie in III. L. 56. E. bemerkt worden ist). Denn die Bescheidenheit ist eine Art des Ehrgeizes (worüber III. L. 29. E.). Von der Mässigkeit, Nüchternheit und Keuschheit habe ich bereits gesagt, dass sie eine Macht der Seele und keinen leidenden Zustand bezeichnen. Wenn es auch möglich ist, dass ein geiziger, ehrsüchtiger oder furchtsamer Mensch des Uebermaasses im Essen, Trinken oder in der Begattung sich enthält, so sind trotzdem der Geiz, die Ehrsucht und die Furchtsamkeit nicht die Gegensätze von Verschwendung, Trunkenheit und Keuschheit. Denn der Geizige wünscht meistens mit fremder Speise und Trank sich voll zu füllen; der Ehrsüchtige aber wird sich, wenn er hofft, dass es nicht bekannt wird, in keiner Weise mässigen, und wenn er unter Trunkenbolden oder

Wollüstlingen lebt, wird er seiner Ehrsucht wegen um so mehr zu ihren Lastern neigen. Der Furchtsame endlich thut, was er nicht will. Denn wenn er auch, um das Leben zu retten, seine Reichthümer in das Meer wirft, bleibt er doch geizig, und wenn ein wollüstiger Mensch traurig ist, weil er seiner Lust nicht fröhnen kann, so hört er damit nicht auf, wollüstig zu sein. Ueberhaupt beziehen sich diese Affekte weniger auf die Handlungen des Verschwendens, des Trinkens u. s. w. als auf das Begehen und die Liebe selbst. Man kann deshalb diesen Affekten nichts entgegenstellen, als den Edelmuth und die Seelenstärke, worüber in dem Folgenden.

Die Definitionen der Eifersucht und der übrigen Schwankungen der Seele übergehe ich, theils weil sie aus der Verbindung von Affekten entstehen, die schon definirt worden sind, theils weil die meisten keinen Namen haben, was zeigt, dass eine Kenntniss derselben der Gattung nach für die Zwecke des Lebens hinreicht. Diese Definitionen der dargelegten Affekte ergeben, dass sie alle aus dem Begehren, aus der Fröhlichkeit oder aus der Trauer entspringen oder vielmehr nur eines von diesen dreien sind, die nur wegen ihrer verschiedenen äusserlichen Beziehungen und Merkmale mit verschiedenen Namen bezeichnet zu werden pflegen.

Wenn man auf diese ursprünglichen Affekte und das oben über die Natur der Seele Gesagte Acht hat, so können die Affekte, wenn man sie nur auf die Seele bezieht, so definirt werden:

Allgemeine Definition der Affekte.

Der Affekt, der ein leidender Zustand der Seele genannt wird, ist eine verworrene Vorstellung, wodurch die Seele eine stärkere oder schwächere Kraft zu existiren, als vorher in Bezug auf ihren Körper oder einen Theil desselben bejaht, und wodurch auch die Seele selbst bestimmt wird, mehr an dies als an Anderes zu denken.

Erkl. Ich sage zuerst: »Der Affekt oder das Leiden der Seele ist eine verworrene Vorstellung.« Denn ich habe gezeigt, dass die Seele nur so weit leidet, als sie verworrene oder unzureichende Vorstellungen hat (III. L. 3). Ich sage ferner: »wodurch die Seele eine grössere

oder geringere Kraft zu existiren, als vorher, bei ihrem Körper oder einem Theile desselben bejaht.« Denn alle Vorstellungen von Körpern, die wir haben, bezeichnen mehr die wirkliche Verfassung unseres Körpers (II. L. 16 Z. 2) als die Natur der fremden Körper; das aber, was das Wirkliche des Affektes ausmacht, muss die Verfassung unseres Körpers oder eines Theiles desselben bezeichnen oder ausdrücken, welcher unser Körper oder sein Theil deshalb hat, weil seine Macht zu handeln oder Kraft zu existiren vermehrt oder vermindert, unterstützt oder gehemmt wird. Mit den Worten: »eine grössere oder geringere Kraft zu existiren, als vorher,« meine ich nicht, dass die Seele die gegenwärtige Verfassung des Körpers mit einer früheren vergleicht, sondern dass die Vorstellung, welche den Affekt eigentlich ausmacht, vom Körper etwas bejaht, was in Wahrheit mehr oder weniger Realität als vorher enthält. Und weil das Wesen der Seele darin besteht (II. L. 11, 13), dass sie die wirkliche Existenz ihres Körpers bejaht, und da ich unter Vollkommenheit das Wesen eines Gegenstandes selbst verstehe, so folgt, dass die Seele zu einer grösseren oder geringeren Vollkommenheit übergeht, wenn es sich trifft, dass sie von ihrem Körper oder einem Theile desselben etwas bejaht, was mehr oder weniger Realität als vorher enthält. Wenn ich also oben gesagt habe, »dass der Seele Kraft zu denken vermehrt oder vermindert werde,« so habe ich gemeint, dass die Seele eine Vorstellung ihres Körpers oder eines Theiles desselben gebildet hat, welche mehr oder weniger Realität ausdrückt, als sie vorher von ihrem Körper bejaht hatte. Denn die Vorzüglichkeit der Vorstellungen und die wirkliche Macht zu denken wird nach der Vorzüglichkeit des Gegenstandes geschätzt. Ich habe endlich noch hinzugefügt: »durch welche die Seele bestimmt wird, mehr an dies als an Anderes zu denken,« um neben der Natur der Fröhlichkeit und Traurigkeit, welche der erste Theil der Definition darlegt, auch die Natur des Begehrens auszudrücken.[85]) [86])

Vierter Theil.

Von der menschlichen Knechtschaft oder von den Kräften der Affekte.

Vorrede.

Die Ohnmacht des Menschen in Mässigung oder Hemmung seiner Affekte nenne ich Knechtschaft; denn der von seinen Affekten abhängige Mensch ist nicht Herr seiner selbst, sondern dem Schicksal unterthan. Er befindet sich in solchem Grade in dessen Hand, dass er oft gezwungen ist, dem Schlimmen zu folgen, obgleich er das Bessere sieht. Die Ursachen hiervon und das Gute und Schlimme, was die Affekte selbst haben, will ich in diesem vierten Theile darlegen. Vorher ist es indess rathsam, über Vollkommenheit und Unvollkommenheit und über gut und schlecht noch Einiges vorauszuschicken.

Wer sich vorgenommen hat, eine Sache zu fertigen und sie dann vollendet hat, hält nicht allein die Sache für vollkommen, sondern ebenso jeder, welcher die Absicht und den Zweck des Urhebers des Werkes richtig kennt oder zu kennen meint. Wer z. B. einen Bau (der noch nicht vollendet sein soll) sieht und weiss, dass die Absicht des Bauherren ist, ein Haus zu bauen, wird sagen, dass das Haus unvollkommen ist; wenn er aber sieht, dass der Bau so weit fertig gebracht ist, als ihn der Baumeister bringen wollte, so wird er ihn für vollkommen oder vollständig erklären. Wenn aber Jemand ein Werk erblickt, von dem er bis jetzt nichts Aehnliches gesehen hat, von dem er auch die Absicht des Werkmeisters nicht kennt, der wird offenbar nicht wissen, ob er das Werk für vollendet oder nicht vollendet halten soll. Dies scheint die erste Bedeutung dieser Worte gewesen zu sein.

Nachdem indess die Menschen angefangen hatten, universelle Begriffe zu bilden und sich die Muster-Bilder für Häuser, Gebäude, Thürme auszudenken und eines dem andern vorzuziehen, so ist es gekommen, dass jeder das vollkommen nennt, was dem universellen Begriffe, den er von dergleichen Gegenständen hat, entspricht, und dass er das für unvollkommen erklärt, was mit dem von ihm gebildeten Begriffe weniger übereinstimmt, obgleich es nach des Werkmeisters Ansicht ganz vollendet ist.

Derselbe Grund ist es auch, weshalb die natürlichen Dinge, welche des Menschen Hand nicht gefertigt hat, gemeinhin vollkommen oder unvollkommen genannt werden. Denn die Menschen pflegen ebenso von natürlichen Dingen, wie von den gefertigten universelle Vorstellungen sich zu bilden, die sie wie ihre Muster behandeln. Diese schaut nach ihrer Meinung die Natur an und setzt sie als Muster sich vor (da sie meinen, die Natur handle nur nach Zwecken). Wenn sie mithin in der Natur etwas entstehen sehen, was mit dem vorgefassten Muster dieses Gegenstandes weniger übereinstimmt, so glauben sie, dass auch die Natur gefehlt oder gesündigt und die Sache unvollkommen gelassen habe.

Man sieht also, dass die Menschen gewöhnt sind, die natürlichen Dinge mehr nach Vorurtheilen als nach deren wahrer Erkenntniss vollkommen oder unvollkommen zu nennen. Denn ich habe im Anhange zum ersten Theile gezeigt, dass die Natur nicht nach Zwecken handelt, da jenes ewige und unendliche Wesen, was ich Gott oder Natur nenne, mit derselben Nothwendigkeit handelt, wie existirt; und ich habe gezeigt, dass es aus der Nothwendigkeit, mit der es existirt, auch handelt (I. L. 16). Der Grund oder die Ursache, weshalb Gott oder die Natur handelt und weshalb sie existirt, ist ein und dasselbe. So wie die Natur also um keines Zweckes willen da ist, so handelt sie auch um keines Zweckes willen; vielmehr hat sie für ihre Existenz, wie für ihr Handeln kein Prinzip oder Zweck. Was man Zweck nennt, ist nur das menschliche Begehren, aufgefasst als Prinzip oder erste Ursache eines Gegenstandes. Wenn wir z. B. sagen, das Wohnen sei der Zweck dieses oder jenes Hauses gewesen, so meint man damit nur, dass der Mensch um der Vortheile eines häuslichen Lebens willen das Begehren, ein Haus zu

bauen, gehabt hat. Das Wohnen als Zweck ist deshalb nur dies einzelne Begehren; dieses ist die wahre Ursache, und sie gilt als die anfängliche, weil die Menschen gewöhnlich die Ursache ihrer Begehren nicht kennen; denn sie sind, wie ich oft gesagt, wohl ihrer Handlungen und Begehren sich bewusst, aber sie kennen die Ursachen nicht, von denen sie zu diesem Begehren bestimmt werden. Die Redensarten, dass die Natur manchmal fehle oder sündige und unvollkommene Dinge zu Stande bringe, zähle ich deshalb zu den Erdichtungen, über die ich im Anhange zum ersten Theile gesprochen habe.

Vollkommenheit und Unvollkommenheit sind deshalb in Wahrheit nur Weisen des Denkens, d. h. Begriffe, die wir aus der Vergleichung der Einzeldinge einer Art oder Gattung zu bilden pflegen. Deshalb habe ich oben (II. D. 6) gesagt, dass ich unter Realität und Vollkommenheit dasselbe verstehe; denn man pflegt alle Einzeldinge der Natur auf eine einzige Gattung als die allgemeinste zu beziehen, nämlich auf den Begriff des Seienden, welcher unbedingt allen Einzeldingen der Natur zukommt. Wenn man daher die Einzeldinge der Natur auf diesen Gattungsbegriff bezieht und mit einander vergleicht, so bemerkt man, dass einige mehr Sein oder Realität als andere haben, und man nennt deshalb jene vollkommener als diese.

Soweit man aber ihnen etwas zutheilt, was eine Verneinung enthält, wie Grenze, Ende, Ohnmacht, nennt man sie unvollkommen, weil sie die Seele nicht ebenso erregen, wie jene, die man vollkommen nennt. Es geschieht dies also nicht deshalb, weil etwas ihnen Zugehöriges fehlt, und weil die Natur gefehlt hat; denn zur Natur einer Sache gehört nur, was aus der Nothwendigkeit der Natur der wirkenden Ursache folgt, und es geschieht nothwendig, was aus dieser Nothwendigkeit und Natur der wirkenden Ursache folgt.

Was das Gute und das Schlechte anlangt, so bezeichnen sie auch nichts Positives in den Dingen, wenn sie an sich betrachtet werden. Sie sind nur Arten des Denkens oder Begriffe, die man aus der Vergleichung der Dinge bildet. Denn eine und dieselbe Sache kann zu gleicher Zeit gut, schlecht und auch gleichgültig sein. So ist z. B. eine Musik gut für den Schwermüthigen,

schlecht für den Trauernden, aber für den Tauben weder gut noch schlecht. Obgleich sich dies so verhält, muss ich dennoch diese Worte beibehalten. Denn weil ich einen Begriff des Menschen als Muster der menschlichen Natur, auf das man hinblicke, zu bilden wünsche, wird es nützlich sein, diese Worte in dem erwähnten Sinne beizubehalten. Unter gut werde ich also im Folgenden das verstehen, was wir gewiss als ein Mittel kennen, welches mehr und mehr zu dem uns vorgesetzten Muster der menschlichen Natur hinführt; unter schlecht aber das, von dem wir überzeugt sind, dass es uns hindert, das Muster darzustellen. Ebenso werde ich die Menschen vollkommener oder unvollkommener nennen, je nachdem sie sich diesem Muster mehr oder weniger nähern. Denn vor Allem ist festzuhalten, dass, wenn ich sage, Jemand geht von einer niedern zu einer grössern Vollkommenheit über und umgekehrt, ich nicht meine, dass sein Wesen und Wirkliches sich in ein Anderes verwandle (denn das Pferd geht z. B. zu Grunde, mag es in einem Menschen oder in ein Insekt verwandelt werden), sondern weil ich annehme, dass seine Macht zu handeln, insofern sie seine eigene Natur bildet, sich vermehrt oder vermindert.

Endlich verstehe ich unter Vollkommenheit, wie gesagt, im Allgemeinen die Realität, d. h. das Wesen jeder Sache, sofern sie in bestimmter Weise existirt und wirkt, ohne dabei auf ihre Dauer Rücksicht zu nehmen. Denn keine Sache kann deshalb vollkommener als eine andere genannt werden, weil sie längere Zeit im Existiren verharrt; denn die Dauer der Dinge kann aus ihrem Wesen nicht bestimmt werden, da dies keine feste und bestimmte Zeit der Existenz einschliesst; vielmehr kann die vollkommenere Sache ebenso, wie die unvollkommenere, mit der gleichen Kraft, in der sie begonnen, auch zu existiren fortfahren, so dass alle Dinge hierin einander gleich sind. [1])

D. 1. Unter gut verstehe ich das, von dem wir gewiss wissen, dass es uns nützlich ist.

D. 2. Unter schlecht verstehe ich das, von dem wir gewiss wissen, dass es uns verhindert, ein Gutes zu erreichen.

Hierüber sehe man den Schluss der obigen Vorrede. [2])

D. 3. Die Einzeldinge nenne ich zufällig, insofern

ihre blosse Wesenheit nichts enthällt, was deren Existenz nothwendig setzt oder nothwendig aufhebt.

D. 4. Ich nenne dieselben Einzeldinge möglich, insofern man in Bezug auf die Ursachen, aus denen sie hervorgehen sollen, nicht weiss, ob diese bestimmt sind, sie hervorzubringen.

In I. L. 33 E. 1 habe ich zwischen Möglichem und Zufälligem nicht unterschieden, weil es dort nicht nöthig war, sie beide genau zu unterscheiden. [3])

D. 5. Unter entgegengesetzten Affekten verstehe ich in Folgendem die, welche den Menschen nach entgegengesetzten Richtungen ziehen, wenn sie auch gleicher Art sind, wie Schwelgerei und Geiz, welche beide Arten der Liebe sind; sie sind auch nicht von Natur, sondern nur zufällig Gegensätze.

D. 6. Was ich unter Affekt für einen zukünftigen, gegenwärtigen oder vergangenen Gegenstand verstehe, habe ich in III. L. 18 E. 1, 2 erläutert.

Es muss hier aber noch besonders erwähnt werden, dass der Mensch Zeitgrössen wie Raumgrössen nur bis zu einer gewissen Grenze sich bildlich vorstellen kann. So wie man pflegt, alle Gegenstände, welche über 200 Fuss von uns abstehen, oder deren Entfernung von unserer Stelle weiter ist, als man sich deutlich vorstellen kann, sich als gleich entfernt oder gleichsam in derselben Fläche befindlich vorzustellen; so geschieht dies ebenso mit Gegenständen, die nach unserer Vorstellung von der Gegenwart zeitlich weiter entfernt sind, als man sich bestimmt bildlich vorzustellen pflegt. Man hält sie alle gleich weit von der Gegenwart entfernt und stellt sie gleichsam in einen Zeitpunkt. [4])

D. 7. Unter Zweck, wegen dessen wir etwas thun, verstehe ich das Verlangen. [5])

D. 8. Unter Tugend und Macht verstehe ich dasselbe; d. h. die Tugend in Bezug auf den Menschen (III. L. 7) ist des Menschen eignes Wesen oder Natur, insoweit sie die Macht hat, etwas zu bewirken, was durch die blossen Gesetze ihrer Natur erkannt werden kann. [6])

A. Es giebt in der Natur keine einzelne Sache, die mächtiger und stärker wäre als alle andern; vielmehr giebt es über jede gegebene noch eine stärkere, von der sie zerstört werden kann. [7])

L. 1. *Alles, was eine falsche Vorstellung Positives enthält, wird durch die Gegenwart des Wahren, als Wahren, nicht aufgehoben.*

B. Das Falsche besteht aus einem blossen Mangel der Kenntniss, welchen die unzureichenden Vorstellungen enthalten, und sie werden wegen keines in ihnen enthaltenen Positiven falsch genannt (II. L. 35, 33), im Gegentheil, auf Gott bezogen, sind sie wahr (II. L. 32). Wenn daher das Positive einer falschen Vorstellung durch die Gegenwart des Wahren als Wahren aufgehoben würde, so höbe die wahre Vorstellung sich selbst auf, was widersinnig ist (III. L. 4).

E. Dieser Lehrsatz erhellt deutlicher aus II. L. 16. Z. 2. Denn die bildliche Vorstellung ist eine Vorstellung, welche mehr die gegenwärtige Verfassung des menschlichen Körpers, als die Natur eines fremden Körpers anzeigt, und zwar nicht bestimmt, sondern verworren; daher kommt es, dass man sagt, die Seele irrt. Wenn man z. B. die Sonne ansieht, so hält man sie für ohngefähr 200 Fuss von sich entfernt, und man irrt so lange hierin, als man ihre wahre Entfernung nicht kennt. Mit der Kenntniss dieser verschwindet zwar der Irrthum, aber nicht die bildliche Vorstellung, d. h. die Vorstellung der Sonne, welche deren Natur nur soweit darlegt, als der Körper von ihr erregt wurde. Obgleich wir also die wahre Entfernung der Sonne kennen, wird doch die bildliche Vorstellung bleiben, wonach sie nahe bei uns ist. Denn wie ich in II. L. 35 E. gesagt habe, stellt man die Sonne nicht deshalb als nahe vor, weil man ihre wahre Entfernung nicht kennt, sondern weil die Seele die Grösse der Sonne nur so weit auffasst, als der Körper von ihr erregt wird. Ebenso werden wir uns bildlich vorstellen, dass die Sonne im Wasser ist, wenn die auf die Oberfläche des Wassers fallenden Sonnenstrahlen nach unseren Augen zurückgeworfen werden, obgleich wir ihren wahren Ort kennen. Dasselbe gilt von den übrigen bildlichen Vorstellungen, durch welche die Seele getäuscht wird; mögen sie nur die natürliche Verfassung des Körpers oder eine Vermehrung oder Verminderung seiner Macht zu handeln anzeigen; sie sind nicht die Gegensätze des Wahren und erlöschen nicht durch dessen Gegenwart. Es kommt zwar vor, dass, wenn wir fälschlich

ein Uebel fürchten, die Furcht bei Anhörung der wahren Nachricht erlischt; aber ebenso erlischt auch die Furcht vor einem wirklich kommenden Uebel beim Hören der falschen Nachricht. Die bildlichen Vorstellungen erlöschen daher nicht durch die Gegenwart des Wahren als Wahren, sondern weil stärkere auftreten, welche der eingebildeten Dinge gegenwärtige Existenz ausschliessen, wie ich II. L. 17 gezeigt habe. [8])

L. 2. *Wir leiden, insoweit als wir ein Theil der Natur sind, welcher für sich und ohne Anderes nicht vorgestellt werden kann.*

B. Wir leiden, wenn etwas in uns entsteht, wovon wir nur die partielle Ursache sind (III. D. 2), d. h. etwas, was aus den blossen Gesetzen unserer Natur nicht abgeleitet werden kann (III. D. 1). Wir leiden daher, soweit wir ein Theil der Natur sind, welcher für sich und ohne Anderes nicht vorgestellt werden kann. [9])

L. 3. *Die Kraft, mit der ein Mensch in seiner Existenz verharrt, ist beschränkt und wird von der Macht fremder Ursachen unendlich übertroffen.*

B. Dies erhellt aus dem obigen Axiom, denn giebt es einen Menschen, so giebt es auch etwas Anderes, etwa A, was stärker ist, und ist A gegeben, so giebt es ferner etwas Anderes, etwa B, was stärker als A ist, und so fort ohne Ende. Die Macht eines Menschen wird deshalb durch die Macht eines anderen Gegenstandes beschränkt und von der Macht fremder Ursachen unendlich übertroffen. [10])

L. 4. *Es ist unmöglich, dass ein Mensch keinen Theil der Natur bilde und nur Veränderungen erleide, welche durch seine Natur allein erkannt werden können, und deren zureichende Ursache er ist.*

B. Die Macht, durch welche die Einzeldinge und folglich auch der Mensch ihr Sein bewahren, ist Gottes oder der Natur Macht selbst (II. L. 24 Z.), und zwar nicht als unendliche, sondern soweit sie durch des Menschen wirkliches Wesen dargelegt werden kann (III. L. 7). Die Macht des Menschen ist daher, soweit sie sich durch sein eigenes Wesen darlegt, ein Theil von

Gottes oder der Natur unendlicher Macht, d. h. von ihrem Wesen (I. L. 34). Dies war das Erste. Wenn es ferner möglich wäre, dass der Mensch keine Veränderungen zu erleiden brauchte, als solche, welche durch seine Natur allein erkannt werden können, so würde folgen, dass er nicht untergehen könnte (II. L. 4, 6), sondern dass er immer nothwendig existirte. Dieses müsste aber aus einer Ursache folgen, deren Macht unendlich oder endlich wäre, nämlich entweder aus der blossen Macht des Menschen, der dann vermöchte, alle anderen Veränderungen durch fremde Körper von sich abzuhalten, oder aus der unendlichen Macht der Natur, von der dann alles Einzelne so geleitet werden müsste, dass der Mensch keine anderen Veränderungen erlitte, als die zu seiner Erhaltung dienten.

Das Erste ist widersinnig (nach IV. L. 3, dessen Beweis allgemein gilt und auf alle Einzeldinge anwendbar ist). Wenn es also möglich wäre, dass ein Mensch nur aus seiner Natur erkennbare Veränderungen erlitte, mithin, wie gezeigt, immer nothwendig existirte, so müsste dies aus der unendlichen Macht Gottes folgen, und folglich müsste aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur (I. L. 16), sofern sie durch die Vorstellung eines Menschen erregt aufgefasst wird, die Ordnung der ganzen Natur, sofern sie nach den Attributen der Ausdehnung und des Denkens aufgefasst wird, daraus abgeleitet werden. Daraus ergäbe sich (II. L. 21), dass der Mensch unendlich wäre, was (nach dem ersten Theil dieses Beweises) widersinnig ist. Es ist deshalb unmöglich, dass der Mensch nur solche Veränderungen erleide, von denen er die zureichende Ursache ist.

Z. Hieraus ergiebt sich, dass der Mensch nothwendig immer den Leidenschaften ausgesetzt ist, der allgemeinen Ordnung der Natur folgt, ihr gehorcht und sich ihr fügt, soweit es die Natur der Dinge fordert.[11)]

L. 5. *Die Kraft und der Zuwachs jeder Leidenschaft und ihre Beharrlichkeit zu existiren wird nicht durch die Macht bestimmt, mit der wir streben, in unserem Sein zu beharren, sondern durch die Macht der fremden Ursache im Vergleich mit unserer Macht.*

B. Das Wesen der Leidenschaft kann nicht durch unser Wesen allein dargelegt werden (III. D. 1, 2), d. h.

die Macht der Leidenschaft kann nicht bestimmt werden durch die Macht, mit der wir in unserem Sein zu verharren streben (III. L. 7), sondern sie muss nothwendig bestimmt werden durch die Macht einer fremden Ursache, in Vergleich mit unserer Macht.[12)]

L. 6. *Die Kraft einer Leidenschaft oder eines Affektes kann des Menschen übrige Handlungen oder Macht so übersteigen, dass der Affekt hartnäckig an dem Menschen haftet.*

B. Die Kraft und der Zuwachs jeder Leidenschaft und ihre Beharrlichkeit zu sein wird durch die Macht einer fremden Ursache bestimmt, in Vergleich zu unserer Macht (IV. L. 5), deshalb kann sie die Macht des Menschen so übersteigen, dass u. s. w.[13)]

L. 7. *Ein Affekt kann nur gehemmt oder aufgehoben werden durch einen Affekt, der entgegengesetzt und stärker ist, als der zu hemmende.*

B. Der Affekt, auf die Seele bezogen, ist eine Vorstellung, mit welcher die Seele eine gegen früher grössere oder geringere Kraft zu existiren bei ihrem Körper bejaht (III. Die allgemeine Definition der Affekte). Wenn also die Seele von einem Affekt erfasst ist, ist zugleich der Körper so erregt, dass seine Kraft zu handeln wächst oder abnimmt. Nun erhält diese Erregung des Körpers ihre Kraft, im Sein zu verharren, von ihrer Ursache; sie kann mithin nur von einer körperlichen Ursache gehemmt oder aufgehoben werden (II. L. 6), welche den Körper in einer entgegengesetzten oder stärkeren Weise erregt (III. L. 5 und IV. A.). Folglich wird die Seele von der Vorstellung einer Erregung erfasst, die stärker und der früheren entgegengesetzt ist (II. L. 12); d. h. die Seele wird von einem stärkeren und dem früheren entgegengesetzten Affekt erfasst, welcher die Existenz des früheren ausschliessen und aufheben wird (III. Allgemeine Definition). Mithin kann ein Affekt nur durch einen entgegengesetzten und stärkeren Affekt gehoben oder gehemmt werden.

Z. Der Affekt der Seele kann nur gehemmt oder gehoben werden durch die Vorstellung einer entgegengesetzten Erregung des Körpers, die zugleich stärker ist,

als die gegenwärtige. Denn ein Affekt, unter dem wir leiden, kann nur durch einen stärkeren und entgegengesetzten Affekt gehemmt oder gehoben werden (IV. L. 6), d. h. nur durch die Vorstellung einer körperlichen Erregung, die stärker und jenem entgegengesetzt ist.[14])

L. 8. *Die Kenntniss des Guten und Schlechten ist nur ein Affekt der Fröhlichkeit oder Traurigkeit, sofern wir uns dessen bewusst sind.*

B. Wir nennen das gut oder schlecht, was der Erhaltung unseres Seins nützt oder schadet (IV. D. 1, 2), d. h. was unsere Macht zu handeln mehrt oder mindert, unterstützt oder hemmt (III. L. 7). Sofern wir also bemerken, dass eine Sache uns mit Fröhlichkeit oder Traurigkeit erfüllt, nennen wir sie gut oder schlecht (III. L. 11 E. mit den Definitionen der Fröhlichkeit und Traurigkeit). Daher ist die Kenntniss des Guten und Schlechten nur die Vorstellung der Fröhlichkeit oder Trauer, welche aus dem Affekte der Fröhlichkeit oder Trauer selbst nothwendig folgt (II. L. 22). Diese Vorstellung ist aber in derselben Weise mit dem Affekt geeint, wie die Seele mit dem Körper (II. L. 21); d. h. diese Vorstellung unterscheidet sich von dem Affekt selbst (II. L. 21 E. III. Allgemeine Definition der Affekte), oder von der Vorstellung des betreffenden Körperzustandes in Wahrheit nur im Denken. Daher ist diese Kenntniss des Guten und Schlechten immer der Affekt selbst, sofern wir uns seiner bewusst sind.[15])

L. 9. *Ein Affekt, dessen Ursache wir als gegenwärtig und uns nahe vorstellen, ist stärker, als wenn wir uns diese Ursache nicht als gegenwärtig vorstellen.*

B. Die bildliche Vorstellung ist eine Vorstellung, in welcher die Seele einen Gegenstand als gegenwärtig betrachtet (II. L. 17 E.), welcher aber doch mehr die Verfassung des menschlichen Körpers als die Natur der fremden Sache anzeigt (II. L. 16 Z. 2). Der Affekt ist also eine bildliche Vorstellung, insofern sie die Verfassung des Körpers anzeigt (III. Allgemeine Definition). Aber die bildliche Vorstellung ist stärker, so lange wir uns nichts vorstellen, was die gegenwärtige Existenz der fremden Sache ausschliesst (II. L. 17). Deshalb wird

auch ein Affekt, dessen Ursache wir für gegenwärtig und uns nahe vorstellen, in sich mächtiger oder stärker sein, als wenn wir uns vorstellen, dass sie nicht gegenwärtig ist.

E. Als ich oben (III. L. 18) sagte, dass wir aus dem Bilde einer kommenden oder vergangenen Sache zu demselben Affekt aufgeregt werden, als wenn die vorgestellte Sache gegenwärtig wäre, so habe ich ausdrücklich bemerkt, dass dies nur wahr sei, insofern wir blos auf das Bild der Sache Acht haben (denn dieses bleibt von gleicher Natur, mögen wir es uns vorgestellt haben oder nicht); aber ich habe nicht bestritten, dass es schwächer werde, wenn wir andere Dinge als gegenwärtig betrachten, welche die Gegenwart der zukünftigen Sache ausschliessen. Es ist dies damals nicht geschehen, weil ich über die Kräfte der Affekte erst in diesem vierten Theile handeln wollte.

Z. Das Bild einer kommenden oder vergangenen Sache, d. h. einer Sache, welche wir mit Ausschluss der gegenwärtigen Zeit, in Beziehung auf die kommende oder vergangene Zeit betrachten, ist unter sonst gleichen Umständen schwächer als das Bild einer gegenwärtigen Sache, und folglich wird auch ein Affekt für eine kommende oder vergangene Sache, unter sonst gleichen Umständen, gemässigter sein als ein Affekt für eine gegenwärtige Sache.[16])

L. 10. *Für eine kommende Sache, deren baldiges Dasein man annimmt, wird man stärker erregt, als wenn man glaubt, dass die Zeit ihrer Existenz länger von der Gegenwart absteht; und durch das Andenken an einen Gegenstand, den man für noch nicht lange vergangen hält, wird man ebenfalls stärker erregt, als wenn man ihn für länger vergangen hält.*

B. Denn so weit man den Gegenstand für bald kommend oder für nicht lange vergangen hält, stellt man damit etwas vor, was die Gegenwart des Gegenstandes weniger ausschliesst, als wenn man glaubt, dass die Zeit seiner Existenz länger von der Gegenwart absteht, oder ihn für schon lange vergangen hält (wie von selbst klar ist); deshalb wird man auch stärker für ihn erregt werden (IV. L. 9).

E. Aus dem zu IV. D. 6 Bemerkten ergiebt sich,

dass, wenn die Gegenstände von der Gegenwart durch einen längeren Zeitraum getrennt sind, als man sich diesen bildlich vorstellen kann, sie uns nur gleich schwach berühren, wenn wir auch wissen, dass sie unter einander durch einen grossen Zeitraum getrennt sind.[17])

L. 11. *Der Affekt für einen als nothwendig vorgestellten Gegenstand wird unter sonst gleichen Umständen stärker sein als für einen möglichen oder zufälligen, d. h. nicht nothwendigen Gegenstand.*

B. So weit man sich einen Gegenstand als nothwendig vorstellt, so weit bejaht mann dessen Existenz und umgekehrt verneint man diese, so weit man sich ihn als nicht nothwendig vorstellt (I. L. 33. E.). Daher wird der Affekt für einen nothwendigen Gegenstand unter sonst gleichen Umständen (IV. L. 9) stärker sein als für einen nicht nothwendigen.[18])

L. 12. *Der Affekt für einen Gegenstand, von dem man weiss, dass er gegenwärtig nicht existirt, und den man sich als möglich vorstellt, wird unter sonst gleichen Umständen stärker sein als für einen zufälligen Gegenstand.*

B. So weit man sich eine Sache als zufällig vorstellt, ist man von dem Bilde keiner andern Sache erregt, welche die Existenz jener setzte (IV. D. 3), vielmehr stellt man (nach der Annahme) etwas vor, was deren gegenwärtige Exitenz ausschliesst. So weit man sich aber die Sache als in Zukunft möglich vorstellt, so weit stellt man sich etwas vor, was ihre Existenz setzt (IV. D. 4), d. h. was die Hoffnung oder die Furcht nährt (III. L. 18). Deshalb wird der Affekt für einen möglichen Gegenstand heftiger sein.

Z. Der Affekt für einen als gegenwärtig nicht existirend und als zufällig vorgestellten Gegenstand ist viel schwächer, als wenn man sich den Gegenstand als gegenwärtig vorstellt.

B. Der Affekt für einen als gegenwärtig existirend vorgestellten Gegenstand ist stärker, als wenn man ihn sich bloss als einen zukünftigen vorstellt (IV. L. 9. Z.), und ist heftiger, wenn man sich vorstellt, dass die kommende Zeit von der gegenwärtigen nicht weit absteht (IV. L. 10). Daher ist der Affekt für einen Gegenstand, dessen Zeit der

Existenz man von der Gegenwart für weit entfernt vorstellt, viel schwächer, als wenn er als gegenwärtig vorgestellt wird. Nichtsdestoweniger wird er stärker sein, als wenn man den Gegenstand als zufällig vorstellt. Deshalb ist der Affekt für einen zufälligen Gegenstand weit schwächer als für einen, den man sich als gegenwärtig vorstellt.[19])

L. 13. *Der Affekt für einen zufälligen Gegenstand, von dem man weiss, dass er in der Gegenwart nicht existirt, ist, unter sonst gleichen Umständen, schwächer, als der Affekt für einen vergangenen Gegenstand.*

B. So weit man sich den Gegenstand als zufällig vorstellt, wird man durch das Bild keines anderen Gegenstandes erregt, welches seine Existenz setzt (IV. D. 3). Man stellt sich im Gegentheil (nach der Annahme) etwas vor, was dessen gegenwärtige Existenz ausschliesst. Wenn man sich aber denselben Gegenstand mit Beziehung auf eine vergangene Zeit vorstellt, so muss man sich insoweit etwas vorstellen, was ihn in das Gedächtniss bringt, oder was das Bild des Gegenstandes erweckt (II. L. 18. E.) und damit bewirkt, dass man den Gegenstand als einen gegenwärtigen betrachtet (II. L. 17. Z.). Daher wird der Affekt für einen zufälligen Gegenstand, von dem man weiss, dass er gegenwärtig nicht existirt, unter sonst gleichen Umständen schwächer sein, als der Affekt für einen vergangenen Gegenstand.[20])

L. 14. *Die wahre Kenntniss des Guten und Schlechten kann, als wahre, keinen Affekt hemmen, sondern nur, sofern sie als Affekt aufgefasst wird.*

B. Der Affekt ist eine Vorstellung, durch welche die Seele eine Kraft ihres Körpers zu existiren bejaht, die grösser oder kleiner ist, als vorher (III. Allgemeine Definition). Dieses Positive kann durch die Gegenwart des Wahren nicht aufgehoben werden (IV. L. 1), und deshalb kann die wahre Kenntniss des Guten und Schlechten, als solche, keinen Affekt hemmen. Aber so weit sie Affekt ist (IV. L. 8), kann sie, wenn sie stärker als jener ist (IV. L. 7), ihn hemmen.[21])

L. 15. *Die Begierde, welche aus der wahren Kenntniss des Guten und Schlechten entspringt, kann durch viele andere Begierden, die aus sich bekämpfenden Affekten entspringen, erstickt oder gehemmt werden.*

B. Aus der wahren Kenntniss des Guten und Schlechten, so weit sie Affekt ist (IV. L. 8), entspringt nothwendig eine Begierde (IV. D. 1), welche um so grösser ist, je grösser der Affekt ist, aus dem sie entsteht (III. L. 37). Weil aber diese Begierde (nach der Annahme) aus einem wahren Wissen entspringt, so erfolgt sie in uns, so weit wir handeln (III. L. 3), und muss also durch unser Wesen allein erkannt werden (III. D. 2), und folglich muss Kraft und Wachsthum in derselben durch die menschliche Macht allein bestimmt werden. Ferner sind die Begierden, welche aus sich bekämpfenden Affekten entspringen, um so grösser, je heftiger diese Affekte sind; deren Kraft und Wachsthum muss also durch die Macht fremder Ursachen bestimmt werden (IV. L. 5), welche im Vergleich mit unserer Macht diese weit übersteigt (IV. L. 3). Daher können die Begierden, welche aus dergleichen Affekten entspringen, stärker sein, als jene, welche aus der wahren Kenntniss des Guten und Schlechten entspringt und sie mithin hemmen oder ersticken (IV. L. 7).[22)]

L. 16. *Das Begehren, was aus der Kenntniss des Guten und Schlechten in Beziehung auf einen künftigen Gegenstand entspringt, kann leicht durch das Begehren nach Dingen, die in der Gegenwart angenehm sind, gehemmt und ausgelöscht werden.*

B. Der Affekt für einen zukünftigen Gegenstand ist schwächer, als für einen gegenwärtigen (IV. L. 9. Z.). Aber das aus der Erkenntniss des Guten und Schlechten entspringende Begehren kann, selbst wenn es sich auf gegenwärtige gute Dinge bezieht, durch irgend ein unbesonnenes Begehren erstickt oder gehemmt werden (III. L. 15, dessen Beweis allgemein ist). Daher wird ein Begehren, was aus solcher Kenntniss für einen zukünftigen Gegenstand entspringt, um so leichter gehemmt oder getilgt werden können u. s. w.[23)]

L. 17. *Das Begehren aus der Erkenntniss des*

Guten und Schlechten, insoweit es einen zufälligen Gegenstand betrifft, wird noch viel leichter durch ein Begehren nach gegenwärtigen Dingen gehemmt werden können.

B. Der Beweis dieses Lehrsatzes wird auf dieselbe Weise von der des vorgehenden aus IV. L. 12. Z. geführt.

E. Damit glaube ich die Ursachen dargelegt zu haben, weshalb die Menschen mehr von ihren Meinungen als von der wahren Vernunft sich bestimmen lassen, und weshalb die Kenntniss des Guten und Schlechten die Seele unruhig macht und oft jeder Art von Lust den Platz räumt. Daher rührt jener Vers des Dichters: »Ich seh und bill'ge das Bessere, aber dem Schlechteren folge ich nach.« Dasselbe scheint auch der Prediger im Sinne gehabt zu haben, als er sagte: »Was das Wissen mehrt, mehrt den Schmerz.« Ich sage dies aber nicht deshalb, um zu folgern, dass das Nicht-Wissen besser sei, als das Wissen, oder dass der Verständige in Mässigung der Affekte sich von dem Dummen nicht unterscheide sondern weil es nothwendig ist, dass man sowohl die Macht wie die Ohnmacht seiner Natur kenne, um bestimmen zu können, was die Vernunft in Mässigung der Affekte vermag und nicht vermag. Und in diesem vierten Theil habe ich nur von der Ohnmacht des Menschen handeln wollen; denn die Macht der Vernunft über die Affekte werde ich besonders behandeln. 24)

L. 18. *Das Begehren, was aus der Fröhlichkeit entspringt, ist, bei sonst gleichen Umständen, stärker, als das Begehren, was aus der Traurigkeit entspringt.*

B. Das Begehren ist das Wesen des Menschen selbst (IV. D. 1), d. h. das Streben des Menschen, in seinem Sein zu verharren (III. L. 7). Deshalb wird das Begehren, was aus der Fröhlichkeit entspringt, durch den Affekt der Fröhlichkeit selbst unterstützt oder vermehrt. (Man sehe die Definition der Fröhlichkeit in E. zu III. L. 11). Dagegen wird das Begehren, was aus der Traurigkeit entspringt, durch den Affekt der Traurigkeit selbst vermindert oder gehemmt (III. L. 11. E.). Deshalb muss die Kraft des Begehrens, was aus der Fröhlichkeit selbst

entspringt, sowohl durch die Macht des Menschen, als durch die Macht der fremden Ursache bestimmt werden, aber die der Trauer nur durch die Macht des Menschen; deshalb wird jenes stärker als dieses sein.[25])

E. Damit habe ich in Kürze die Ursachen der menschlichen Ohnmacht und Unbeständigkeit dargelegt und weshalb die Menschen die Lehren der Vernunft nicht innehalten. Ich habe nun noch zu zeigen, was das ist, was uns die Vernunft vorschreibt, und welche Affekte mit den Vorschriften der menschlichen Vernunft übereinstimmen und welche ihnen entgegen sind. Ehe ich jedoch dies in meiner ausführlichen geometrischen Weise darzulegen beginne, möchte ich zuvor noch die Vorschriften der Vernunft selbst hier kurz aufzeigen, damit meine Ansicht leichter gefasst werden kann.

Da die Vernunft nichts gegen die Natur fordert, so fordert sie also selbst, dass ein Jeder sich liebe, seinen Nutzen, so weit er wahrhaft Nutzen ist, suche und Alles, was den Menschen zu einer grösseren Vollkommenheit wirklich führt, erstrebe; überhaupt, dass Jeder sein Sein, so viel er vermag, zu erhalten strebe. Dies ist sicherlich so wahr als der Satz, dass das Ganze grösser ist, als sein Theil (III. L. 4). Da nun die Tugend nichts Anderes als ein Handeln nach den Gesetzen seiner eigenen Natur ist (IV. D. 8) und Jedermann nur nach den Gesetzen seiner eigenen Natur sein Sein zu erhalten strebt (III. L. 7), so ergiebt sich daraus e r s t e n s: Dass die Grundlage der Tugend in dem S t r e b e n besteht, sein Sein zu erhalten, und das Glück darin, dass der Mensch sein Sein erhalten k a n n. Es folgt z w e i t e n s: Dass man die Tugend um ihrer selbst willen zu erstreben hat und dass es nichts Vorzüglicheres oder uns Nützlicheres giebt, dessentwegen man die Tugend begehren müsste. Endlich folgt d r i t t e n s: Dass die Selbstmörder ihres Verstandes nicht mächtig sind, und dass sie von fremden Ursachen, welche ihrer Natur entgegengesetzt sind, überwunden werden.

Ferner folgt aus II. L. 4, dass es uns unmöglich ist, für die Erhaltung unseres Seins nicht ausserhalb unserer zu bedürfen und ohne allen Verkehr mit äusserlichen Gegenständen zu leben; auch wäre unser Wissen, wenn man noch die Seele in Betracht nimmt, sicherlich unvoll-

kommner, wenn die Seele allein wäre und nichts kennte, als sich selbst. Vielmehr giebt es Vieles ausserhalb unser, was uns nützlich und deshalb zu erstreben ist. Von diesem kann man sich nichts Besseres vorstellen, als das, was mit unserer Natur ganz übereinstimmt. Wenn z. B. Zweie von derselben Natur sich gegenseitig verbinden, so stellen sie ein Einzelding dar, was noch einmal so stark ist, als jedes für sich. Es giebt deshalb für den Menschen nichts Nützlicheres, als der Mensch. Ich sage, es können die Menschen sich nichts Besseres für die Erhaltung ihres Seins wünschen, als dass Alle mit Allen so übereinstimmen, dass die Seelen und Körper Aller gleichsam eine Seele und einen Körper bilden, Alle so viel als möglich ihr Sein zu erhalten suchen und Alle das für Alle Nützliche aufsuchen. Daraus ergiebt sich, dass Menschen, die von der Vernunft geleitet werden, d. h. die ihren Nutzen nach Anleitung der Vernunft suchen, nichts für sich erstreben, was sie nicht auch für die übrigen Menschen wünschten, dass folglich solche Menschen gerecht, treu und ehrlich sind.

Dies sind die Gebote der Vernunft, welche ich hier in der Kürze darlegen wollte, ehe ich beginne, sie in ausführlicher Weise zu beweisen. Es ist dies geschehen, um, wo möglich, die Aufmerksamkeit derer für mich zu gewinnen, welche meinen, dass das Princip, wonach Jeder nur seinen Nutzen zu suchen brauche, die Grundlage der Gottlosigkeit sei, aber nicht die der Tugend und Frömmigkeit. Nachdem ich also kurz gezeigt habe, dass die Sache sich umgekehrt verhalte, gehe ich auf dem bisher betretenen Wege zu dem Beweise davon über.[26)]

L. 19. *Jeder begehrt oder verabscheut nothwendig nach den Gesetzen seiner Natur das, was er für gut oder schlecht betrachtet.*

B. Die Kenntniss des Guten und Schlechten ist der Affekt der Fröhlichkeit oder Traurigkeit selbst (IV. L. 8), insofern man sich desselben bewusst ist; deshalb begehrt nothwendig Jeder das, was er für gut hält, und verabscheut, was er für schlecht hält (III. L. 28). Diese Begehren sind aber nur das Wesen und die Natur des

Menschen selbst (III. L. 9. E. und D. 1). Deshalb begehrt oder verabscheut Jeder u. s. w. [27])

L. 20. *Je mehr Jemand seinen Nutzen zu suchen d. h. sein Sein zu erhalten strebt und vermag, mit desto grösserer Tugend ist er begabt. Umgekehrt, so weit Jemand seinen Nutzen, d. h. die Erhaltung seines Seins vernachlässigt, so weit ist er ohnmächtig.*

B. Die Tugend ist die menschliche Macht selbst, welche nur durch das Wesen des Menschen bestimmt wird (IV. D. 8), d. h. welche nur durch das Streben, womit der Mensch in seinem Sein zu verharren strebt, bestimmt wird (III. L. 7). Je mehr also Jemand sein Sein zu erhalten strebt und vermag, desto mehr ist er mit Tugend begabt, und also ist der, welcher sein Sein zu erhalten verabsäumt, insoweit ohnmächtig (III. L. 4, 6).

E. Nur der, welcher von fremden, seiner Natur widersprechenden Ursachen überwunden ist, versäumt seinen Nutzen zu suchen und sein Sein zu erhalten. Niemand, sage ich, verabscheut aus der Nothwendigkeit seiner Natur, sondern nur in Folge Zwanges durch fremde Ursachen das Essen oder nimmt sich das Leben, was auf viele Art geschehen kann. So tödtet sich Jemand, weil ein Anderer ihn zwingt, indem dieser seine Hand, mit der er zufällig ein Schwert ergriffen hatte, umdreht und ihn zwingt, das Schwert in sein Herz zu stossen; oder weil er, wie Seneca, durch den Befehl eines Tyrannen gezwungen wird, sich die Adern zu öffnen, d. h. weil er ein grösseres Uebel durch ein kleineres zu vermeiden strebt; oder endlich, weil verborgene äussere Ursachen seine Einbildung so bestimmen und seinen Körper so erregen, dass dieser eine andere, der früheren entgegengesetzte Natur annimmt, deren Vorstellung in der Seele nicht möglich ist (III. L. 10). Dass aber der Mensch aus der Nothwendigkeit seiner eigenen Natur streben sollte, nicht zu sein oder sich in ein anderes Wesen zu verwandeln, ist eben so unmöglich, als wie, dass aus Nichts Etwas werde, und Jeder wird bei mässigem Nachdenken dies einsehen. [28])

L. 21. *Niemand kann wünschen, glücklich zu sein, gut zu handeln und gut zu leben, wenn er nicht zu-*

gleich wünscht, zu sein, zu handeln und leben, d. h. wirklich zu existiren.

B. Der Beweis dieses Lehrsatzes oder vielmehr die Sache selbst ist durch sich allein klar und erhellt auch aus der Definition des Begehrens. Denn das Begehren, glücklich und gut zu leben, zu handeln, ist das eigene Wesen des Menschen (IV. D. 1), d. h. das Streben, wodurch sich Jeder in seinem Sein zu erhalten sucht (III. L. 7). Deshalb kann Niemand wünschen u. s. w.[29])

L. 22. *Keine Tugend kann vor dieser (nämlich vor dem Streben, sich selbst zu erhalten) gedacht werden.*

B. Das Streben sich zu erhalten ist das Wesen jedes Gegenstandes selbst (III. L. 7). Wenn also eine Tugend vor diesem Streben vorgestellt werden könnte, so würde das eigene Wesen eines Gegenstandes eher als er selbst gedacht (IV. D. 8), was (wie erhellt) widersinnig ist. Deshalb kann keine Tugend vor dieser u. s. w.

Z. Das Bestreben sich zu erhalten ist die erste und einzige Grundlage der Tugend. Denn vor diesem Princip kann kein anderes vorgestellt werden (IV. L. 22), und keine Tugend kann ohne dasselbe (IV. L. 21) gedacht werden.[30])

L. 23. *So weit ein Mensch zu einer Handlung dadurch bestimmt wird, dass er unzureichende Vorstellungen hat, kann man nicht unbedingt sagen, dass er aus Tugend handle, sondern nur, so weit er durch etwas bestimmt wird, was er erkennt.*

B. So weit ein Mensch zum Handeln dadurch bestimmt wird, dass er unzureichende Vorstellungen hat, so weit leidet er (III. L. 1), d. h. er thut etwas, was aus seinem Wesen allein nicht erkannt werden kann, d. h. was aus seiner Tugend nicht folgt (IV. D. 8). So weit er aber zur Handlung durch etwas bestimmt wird, was er erkennt, so weit handelt er (III. L. 1), d. h. er thut etwas (III. D. 2), was durch sein Wesen allein aufgefasst wird, oder was aus seiner Tugend allein hinreichend folgt (IV. D. 8).[31])

L. 24. *Unbedingt aus Tugend handeln ist nichts Anderes in uns, als nach Leitung der Vernunft auf der Grundlage des Strebens nach dem eigenen Nutzen handeln, leben und sein Sein bewahren. (Diese drei bedeuten dasselbe.)*

B. Unbedingt aus Tugend handeln ist dasselbe, wie nach den Gesetzen der eigenen Natur handeln (IV. D. 8). Aber wir handeln nur, so weit wir erkennen (III. L. 3), deshalb ist aus Tugend handeln nichts anderes in uns, als nach Leitung der Vernunft handeln, leben und sein Sein bewahren, und zwar auf der Grundlage des Strebens nach seinem eigenen Nutzen (IV. L. 22. Z.) **32)**

L. 25. *Niemand strebt, sein Sein eines anderen Gegenstandes wegen zu erhalten.*

B. Das Streben, wodurch jede Sache sich in ihrem Sein zu erhalten sucht, wird bloss durch das Wesen dieser Sache bestimmt (III. L. 7) und folgt nur aus ihm allein mit Nothwendigkeit, aber nicht aus dem Wesen einer fremden Sache (III. L. 6). Dieser Lehrsatz erhellt auch aus IV. L. 22. Z. Denn wenn der Mensch sein Sein wegen einer andern Sache zu erhalten strebte, so wäre diese Sache die erste Grundlage der Tugend (wie von selbst erhellt), und dies ist widersinnig (IV. L. 22. Z.). Deshalb strebt Niemand, sein Sein u. s. w. **33)**

L. 26. *Alles, was man aus Vernunft erstrebt, ist nur die Erkenntniss, und die Seele hält, so weit sie sich ihrer Vernunft bedient, nur das zur Erkenntniss Führende für nützlich.*

B. Das Streben sich zu erhalten ist nichts Anderes, als das Wesen des Gegenstandes (III. L. 7), der vermöge seiner Existenz die Kraft hat, im Sein zu verharren und zu thun, was aus seiner Natur nothwendig folgt (III. L. 9. E. D. vom Begehren). Das Wesen der Vernunft ist aber nichts Anderes als unsere Seele, sofern sie klar und deutlich erkennt (II. L. 40. E. 2). Deshalb geht Alles, was man aus Vernunft erstrebt, nur auf Erkenntniss (II. L. 40).

Da ferner dieses Streben der Seele, wodurch sie, so weit sie vernünftig denkt, ihr Sein zu erhalten strebt

nur das Erkennen ist (wie eben gezeigt worden), so ist dieses Streben nach Erkenntniss die erste und einzige Grundlage der Tugend (IV. L. 22. Z.), und man strebt nicht eines Zweckes wegen nach Erkenntniss (IV. L. 25), vielmehr kann die Seele, so weit sie vernünftig verfährt, nichts für sich gut halten, als das, was zur Erkenntniss führt (IV. D. 1).[34)]

L. 27. *Wir wissen nur von dem gewiss, dass es gut ist, was zur Erkenntniss wirklich führt, und nur von dem, dass es schlecht ist, was die Erkenntniss hindern kann.*

B. Die Seele verlangt, so weit sie ihre Vernunft gebraucht, nur zu erkennen und hält nichts für sich nützlich, als was zur Erkenntniss führt (IV. L. 26). Die Seele aber hat nur Gewissheit von den Dingen, so weit sie zureichende Vorstellungen hat (III. L. 41. 43. E.); oder (was dasselbe ist II. L. 40. E.), insofern sie ihre Vernunft gebraucht.

Daher hält man nur das mit Gewissheit für gut, was wahrhaft zur Erkenntniss führt, und umgekehrt das für schlecht, was die Erkenntniss hindern kann.[35)]

L. 28. *Das höchste Gut der Seele ist die Erkenntniss Gottes, und die höchste Tugend der Seele Gott erkennen.*

B. Das Höchste, was die Seele erkennen kann, ist Gott, d. h. (I. D. 6) das unbedingt unendliche Wesen, ohne das Nichts sein, noch vorgestellt werden kann (I. L. 15); daher ist (IV. L. 26. 27) das höchste Nützliche und Gut (IV. D. 1) der Seele die Erkenntniss Gottes. Ferner handelt die Seele nur, so weit sie erkennt (III. L. 1. 3), und nur dann kann man unbedingt von ihr sagen, dass sie aus Tugend handelt (IV. L. 23). Die unbedingte Tugend der Seele ist daher das Erkennen, das Höchste aber, was die Seele erkennen kann, ist Gott (wie bereits gezeigt worden), folglich ist die höchste Tugend der Seele, Gott zu erkennen oder zu begreifen.[36)]

L. 29. *Jeder Einzelgegenstand, dessen Natur von der unsrigen durchaus verschieden ist, kann unsere Macht zu handeln weder unterstützen noch*

hindern, überhaupt kann nur derjenige Gegenstand für uns gut oder schlecht sein, der etwas mit uns gemeinsam hat.

B. Die Macht eines jeden einzelnen Gegenstandes und folglich auch des Menschen (II. L. 10. Z.), durch welche er existirt und wirkt, wird nur von einer andern einzelnen Sache bestimmt (I. L. 28), deren Natur durch dasselbe Attribut erkannt werden muss (II. L. 6), durch welches die menschliche Natur begriffen wird. Unsere Macht zu handeln, wie man sie auch vorstellen mag, kann daher nur von der Macht einer andern einzelnen Sache bestimmt, und folglich unterstützt oder gehemmt werden, welche mit uns etwas Gemeinsames hat, und nicht durch die Macht einer Sache, deren Natur von der unsrigen ganz verschieden ist. Weil wir aber gut und schlecht nur das nennen, was Ursache der Fröhlichkeit oder Traurigkeit ist (IV. L. 8), d. h. was unsere Macht zu handeln mehrt oder mindert, unterstützt oder hemmt (III. L. 11 E.), so kann eine Sache, die von unserer Natur durchaus verschieden ist, für uns weder gut noch schlecht sein. [37])

L. 30. *Kein Gegenstand kann durch das, was er mit unserer Natur gemeinsam hat, schlecht sein, vielmehr ist er, so weit er für uns schlecht ist, uns entgegengesetzt.*

B. Wir nennen das schlecht, was Traurigkeit verursacht (IV. L. 8), d. h. was unsere Macht zu handeln mindert oder hemmt (III. L. 11. E.). Wenn daher eine Sache durch das, was sie mit uns gemeinsam hat, für uns schlecht wäre, so könnte die Sache dieses selbst, was sie mit uns gemeinsam hat, vermindern oder hemmen; was widersinnig ist (III. L. 4). Keine Sache kann daher durch das, was sie mit uns gemein hat, für uns schlecht sein, vielmehr ist sie nur insoweit schlecht, als sie unsere Macht zu handeln mindern oder hemmen kann (wie eben gezeigt worden), d. h. so weit sie uns entgegengesetzt ist (III. L. 5). [38])

L. 31. *So weit ein Gegenstand mit unserer Natur übereinstimmt, ist er nothwendig gut.*

B. So weit ein Gegenstand mit unserer Natur übereinstimmt, kann er nicht schlecht sein (IV. L. 30). Er muss also entweder gut oder gleichgültig sein. Im letzten Falle nämlich, dass er weder gut noch schlecht ist, folgt aus seiner Natur nichts, was der Erhaltung unserer Natur nützt (IV. A. 3), d. h. (nach der Annahme) nichts, was der Erhaltung seiner eigenen Natur nützt. Dieses ist aber widersinnig (III. L. 6). Er muss also, so weit er mit unserer Natur übereinstimmt, nothwendig gut sein.

Z. Hieraus ergiebt sich, dass je mehr ein Gegenstand mit unserer Natur übereinstimmt, er um so nützlicher und besser für uns ist; und umgekehrt, je nützlicher ein Gegenstand für uns ist, um so mehr stimmt er mit unserer Natur überein. Denn soweit er damit nicht übereinstimmt, muss er von unserer Natur verschieden oder ihr entgegengesetzt sein. Ist Ersteres, so kann er weder gut noch schlecht sein (IV. L. 29); ist er entgegengesetzt, so ist er auch dem entgegengesetzt, was mit unserer Natur übereinstimmt, d. h. er ist dem Guten entgegengesetzt, oder schlecht (IV. L. 30). Es kann daher nur das mit unserer Natur Uebereinstimmende gut sein, und je mehr es damit übereinstimmt, desto nützlicher ist es, und umgekehrt. [39])

L. 32. *So weit die Menschen ihren Leidenschaften unterworfen sind, kann man nicht sagen, dass sie von Natur übereinstimmen.*

B. Wenn man von Dingen sagt, dass sie von Natur übereinstimmen, so meint man, dass sie in der Macht übereinstimmen (III. L. 7), aber nicht in der Ohnmacht oder Verneinung, und folglich auch nicht in einem leidenden Zustande (II. L. 3. E.). Man kann daher von den Menschen, die den Leidenschaften unterworfen sind, nicht sagen, dass sie von Natur übereinstimmen.

E. Der Satz erhellt auch aus sich selbst; denn wer sagt, dass weiss und schwarz nur darin übereinstimmen, dass beide nicht roth sind, der bejaht unbedingt, dass weiss und schwarz in Nichts übereinstimmen. Ebenso ist es, wenn Jemand sagt, dass ein Stein und ein Mensch nur darin übereinstimmen, dass sie Beide endlich, ohnmächtig sind, oder dass sie nicht durch die Nothwendig-

keit ihrer Natur existiren, oder dass sie von der Macht fremder Ursachen ohne Schranke übertroffen werden; denn er bejaht damit, dass der Stein und der Mensch in Nichts übereinstimmen. Denn Dinge, die nur in der Verneinung, oder in dem, was sie nicht haben, übereinstimmen, stimmen in Wahrheit in Nichts überein. 40)

L. 33. *Die Menschen können von Natur sich von einander unterscheiden, so weit sie von Affekten, welche Leidenschaften sind, aufgeregt werden, und in so weit ist auch ein und derselbe Mensch veränderlich und unbeständig.*

B. Die Natur oder das Wesen der Affekte kann nicht aus unserm Wesen und unserer Natur allein erklärt werden (III. D. 1. 2), sondern sie muss durch die Macht, d. h. durch die Natur fremder Ursachen in Vergleichung mit unserer Natur bestimmt werden (III. L. 7).

Daher kommt es, dass es von jedem Affekt so viele Arten giebt, als Arten der Gegenstände sind, von denen man erregt wird (III. L. 56), und dass die Menschen von ein und demselben Gegenstande verschieden erregt werden (III. L. 56) und insoweit sich von Natur unterscheiden; endlich dass derselbe Mensch von demselben Gegenstande auf verschiedene Weise erregt wird und insoweit veränderlich ist (III. L. 51). 41)

L. 34. *So weit die Menschen von Affekten erfasst sind, welche Leidenschaften sind, können sie einander entgegengesetzt sein.*

B. Ein Mensch, z. B. Peter, kann Ursache sein, dass der Paul sich betrübt, weil er einem Gegenstande ähnlich ist, welchen Paul hasst (III. L. 16), oder weil Peter einen Gegenstand besitzt, welchen auch Paul liebt (III. L. 32. E.), oder aus andern Gründen. (Die erheblichen sehe man III. L. 55. E.). So kann es kommen, dass Paul den Peter hasst (III. D. 7), und folglich ist es leicht möglich, dass Peter den Paul wieder hasst (III. L. 40. E.). Sie werden sich also gegenseitig Uebles zuzufügen suchen (III. L. 39), d. h. sie werden einander entgegengesetzt sein (IV. L. 30.) Die Affekte der Traurigkeit sind aber immer leidende Zustände (III. L. 59). Deshalb können Menschen, so weit sie von Affekten er-

fasst sind, welche eine Leidenschaft enthalten, einander entgegengesetzt sein.

E. Ich habe gesagt, dass der Paul den Peter hasse, weil er sich vorstellt, dass jener das besitze, was er selbst auch liebt. Auf den ersten Blick scheint daraus zu folgen, dass Beide, weil sie ein und dasselbe lieben und folglich, weil sie von Natur übereinstimmen, einander zum Schaden sind. Wäre dies richtig, so würden die Lehrsäzte IV. 30 u. 31 falsch sein. Untersucht man die Sache jedoch unparteiisch, so wird man Alles in Uebereinstimmung finden. Denn Paul und Peter sind sich einander nicht lästig, so weit sie von Natur übereinstimmen, d. h. so weit jeder dasselbe liebt, sondern so weit sie von einander abweichen. Denn so weit Jeder dasselbe liebt, wird eines Jeden Liebe dadurch gesteigert (III. L. 31), d. h. so weit wird Jedes Fröhlichkeit dadurch gesteigert (III. D. 6). So weit sie also dasselbe lieben und von Natur übereinstimmen, sind sie weit entfernt, einander lästig zu sein; vielmehr ist die Ursache dessen nur, dass sie von Natur sich unterscheiden; denn wir haben angenommen, Peter habe die Vorstellung des geliebten Gegenstandes als eines, den ersterer in Besitz hat, Paul dagegen die Vorstellung des geliebten Gegenstandes als eines verlornen. Daher kommt es, dass dieser von Trauer und jener von Fröhlichkeit erfüllt ist, und dass sie in so weit einander entgegen sind. Auf diese Weise kann man leicht zeigen, dass alle Ursachen des Hasses daher kommen, dass die Menschen von Natur sich unterscheiden, aber nicht von Etwas, worin sie übereinstimmen. **42)**

L. 35. *So weit die Menschen nach der Leitung der Vernunft leben, insoweit allein stimmen sie von Natur nothwendig immer überein.*

B. So weit die Menschen von Affekten erfasst sind, welche ein Leiden sind, können sie von Natur verschieden sein (IV. L. 33) und einander entgegen (IV. L. 34). Aber von den Menschen kann man nur in sofern sagen, dass sie handeln, als sie nach der Leitung der Vernunft leben (III. L. 3), folglich muss Alles, was aus der menschlichen Natur, so weit sie von der Vernunft bestimmt wird, folgt, durch die menschliche Natur allein, als ihrer

nächsten Ursache, erkannt werden (III. D. 2). Weil aber Jeder nach den Gesetzen seiner Natur das begehrt, was er für gut, und das verabscheut, was er für schlecht hält (IV. L. 19), und weil Alles, was man nach dem Ausspruch der Vernunft für gut oder schlecht hält, nothwendig gut oder schlecht ist (II. L. 41), so thun die Menschen in so weit, als sie nach der Vernunft leben, nothwendig das, was der menschlichen Natur, und folglich auch jedwedem einzelnen Menschen nothwendig gut ist, d. h. das, was mit der Natur eines jeden Menschen übereinstimmt (IV. L. 31. Z.). Folglich müssen auch die nach der Leitung der Vernunft lebenden Menschen nothwendig unter sich immer übereinstimmen.

Z. 1. Nichts Einzelnes giebt es in der Natur, was dem Menschen nützlicher wäre, als ein Mensch, der nach der Vernunft lebt. Denn dem Menschen ist das am nützlichsten, was mit seiner Natur am meisten übereinstimmt (IV. L. 31. Z.), d. h. der Mensch (wie von selbst erhellt). Der Mensch handelt aber unbedingt nach den Gesetzen seiner Natur, wenn er nach Leitung der Vernunft lebt (III. D. 2), und nur insoweit stimmt er mit der Natur des andern Menschen nothwendig überein (IV. L. 34). Es giebt also für den Menschen unter den Einzeldingen nichts Nützlicheres, als den Menschen.

Z. 2. Je mehr ein Mensch nur seinen Nutzen sucht, desto mehr sind die Menschen einander gegenseitig nützlich. Denn je mehr ein Mensch seinen Nutzen sucht und sich zu erhalten strebt, desto tugendhafter ist er (IV. L. 20), oder, was dasselbe ist, desto mehr Macht hat er, nach den Gesetzen seiner Natur zu handeln (IV. D. 8), d. h. nach Leitung der Vernunft zu leben (III. L. 3). Die Menschen stimmen aber dann am meisten überein, wenn sie nach der Vernunft leben (IV. L. 34), folglich werden sich die Menschen dann am nützlichsten sein, wenn ein Jeder am meisten seinen eigenen Nutzen sucht (IV. L. 35. Z. 1).

E. Was ich hier dargelegt habe, wird auch täglich von der Erfahrung so oft und durch so viele schlagende Zeugnisse bestätigt, dass es hiernach ein Sprüchwort geworden: Der Mensch ist dem Menschen ein Gott. Es geschieht jedoch selten, dass die Menschen nach der Vernunft leben, sondern es ist mit ihnen so bestellt, dass

sie meist neidisch und einander lästig sind. Dessen ungeachtet können sie kaum ein einsames Leben führen; den Meisten gefällt deshalb die Definition sehr, dass der Mensch ein geselliges Thier sei. In Wahrheit verhält sich auch die Sache so, dass aus dem gemeinsamen Zusammenleben den Menschen mehr Nutzen als Schaden entsteht. Mögen also die Satyriker die menschlichen Dinge verspotten, so viel sie wollen, mögen die Theologen sie verwünschen und die Schwermüthigen das rohe und bäurische Leben preisen, so viel sie können, und die Menschen verachten und die unvernünftigen Thiere bewundern, so werden sie doch die Erfahrung machen, dass die Menschen durch gegenseitigen Beistand ihren Bedarf weit besser sich verschaffen und nur mit vereinten Kräften die ihnen überall drohenden Gefahren vermeiden können. Dabei will ich gar nicht erwähnen, dass es viel vorzüglicher und unserer Erkenntniss würdiger ist, die Handlungen der Menschen als die der unvernünftigen Thiere zu betrachten. Doch hierüber an einem andern Orte ausführlicher. [43])

L. 36. *Das höchste Gut derer, welche der Tugend folgen, ist Allen gemein und alle können sich dessen in gleicher Weise erfreuen.*

B. Tugendhaft handeln, ist nach der Leitung der Vernunft handeln (IV. L. 24), und alles, was wir nach der Vernunft zu thun streben, ist zu erkennen (IV. L. 26). Folglich ist das höchste Gut derer, welche der Tugend folgen, Gott zu erkennen (IV. L. 28), d. h. das Gut (II. L. 47. E.), welches allen Menschen gemein ist und von allen Menschen, so weit sie gleicher Natur sind, in gleicher Weise besessen werden kann.

E. Wenn aber Jemand früge, wie nun, wenn das höchste Gut derer, welche der Tugend folgen, nicht Allen gemein ist? Ob daraus nicht folge, wie oben (IV. L. 34), dass die Menschen, welche der Vernunft folgen, d. h. die Menschen, so weit sie von Natur übereinstimmen, einander entgegen sein müssen? Diesem diene zur Antwort, dass es nicht durch Zufall, sondern aus der eigenen Natur der Vernunft kommt, dass des Menschen höchstes Gut ein Allen gemeinsames ist; weil es nämlich aus dem menschlichen Wesen, so weit es durch die Vernunft be-

stimmt ist, abgeleitet wird, und weil der Mensch nicht sein und nicht begriffen werden könnte, wenn er nicht die Macht hätte, sich dieses höchsten Gutes zu erfreuen. Denn es gehört zum Wesen der menschlichen Seele (II. L. 47), eine zureichende Kenntniss von dem ewigen und unendlichen Wesen Gottes zu haben.[44])

L. 37. *Das Gut, was Jeder, welcher der Tugend folgt, für sich begehrt, wünscht er auch den übrigen Menschen, und zwar um so mehr, je grösser seine Erkenntniss Gottes ist.*

B. Die Menschen sind sich am nützlichsten, so weit sie nach der Vernunft leben (IV. L. 35. Z.), und deshalb werden wir unter Leitung der Vernunft nothwendig zu bewirken streben, dass die Menschen nach der Leitung der Vernunft leben (IV. L. 19). Das Gute aber, was Jeder, der nach Leitung der Vernunft lebt, d. h. welcher der Tugend folgt (IV. L. 24), für sich begehrt, ist zu erkennen (IV. L. 26). Deshalb wird Jeder, welcher der Tugend folgt, das Gut, was er begehrt, auch den Uebrigen wünschen.

Ferner ist das Begehren in Beziehung auf die Seele ihr Wesen selbst (IV. D. 1); das Wesen der Seele besteht aber im Erkennen (II. L. 11), welches die Kenntniss Gottes einschliesst (II. L. 47), und ohne welche die Seele weder sein noch vorgestellt werden kann (I. L. 15). Eine je grössere Kenntniss Gottes daher das Wesen der Seele einschliesst, desto grösser wird das Begehren sein, mit welchem der, welcher der Tugend folgt, das Gut, was er für sich begehrt, auch Andern wünscht.

B. 2. Ein anderer Beweis. Das Gut, was der Mensch verlangt oder liebt, wird er beharrlicher lieben, wenn er sieht, dass Andere dasselbe lieben (III. L. 31), und er wird deshalb streben, dass auch Andere es lieben (III. L. 31. Z.), und weil dies Gut Allen gemein ist (IV. L. 36) und Alle sich seiner erfreuen können, so wird er deshalb streben (aus demselben Grunde), dass Alle sich dessen erfreuen, und zwar um so mehr, je mehr er selbst dieses Gut geniesst (III. L. 37).

E. 1. Wer aus blossem Affekt verlangt, dass die Uebrigen das lieben, was er liebt, und dass die Uebrigen nach seiner Weise leben, handelt in blosser Aufwallung

und ist deshalb widerwärtig, vorzüglich denen, die andere Neigungen haben, und die ebenfalls sich bestreben und mit derselben Aufwallung verlangen, dass die Uebrigen vielmehr nach ihrer Weise leben. Weil ferner das höchste Gut, was die Menschen im Affekt begehren, oft der Art ist, dass nur Einer dessen theilhaftig werden kann, so kommt es, dass die, welche lieben, sich in ihrem Sinne nicht gleich bleiben, und dass sie, während sie mit Freude Löbliches von dem geliebten Gegenstande erzählen, dabei fürchten, dass man ihnen glaube.

Wer dagegen die Andern durch Vernunft zu leiten sucht, handelt nicht in der Hitze, sondern menschlich und sanft und bleibt sich in seinem Sinn am meisten gleich. Ferner rechne ich Alles, was wir wünschen und thun, wovon wir die Ursache sind, so weit wir die Vorstellung von Gott haben, oder so weit wir Gott kennen, zur Religion. Ferner nenne ich das Begehren wohlzuthun, was daraus entspringt, dass wir nach der Leitung der Vernunft leben, Frömmigkeit. Das Begehren endlich, von dem ein Mensch, der nach der Leitung der Vernunft lebt, erfüllt ist, sich Andere in Freundschaft zu verbinden, nenne ich Ehrbarkeit, und ehrbar das, was die Menschen loben, die nach der Vernunft leben, und umgekehrt das sündlich, was der freundschaftlichen Verbindung entgegen ist. Ausserdem habe ich auch gezeigt, welches die Grundlagen des Staats sind.

Ferner ergiebt sich der Unterschied zwischen der wahren Tugend und der Ohnmacht leicht aus dem Obigen. Die wahre Tugend ist nämlich nur das Leben in Leitung der Vernunft; die Ohnmacht besteht daher nur darin, dass der Mensch von Dingen, die ausser ihm sind, sich führen lässt und von diesen bestimmt wird, das zu thun, was die gemeinsame Verfassung der äusserlichen Dinge fordert, und nicht das, was seine eigene Natur, für sich betrachtet, verlangt. Dies ist das, was ich in IV. L. 18. E. zu beweisen versprochen habe, woraus erhellt, dass jenes Gesetz, die unvernünftigen Thiere nicht zu schlachten, mehr in einem eitlen Aberglauben und einem weibischen Mitleid, als in gesunder Vernunft begründet ist. Denn die Vernunft lehrt uns wohl, in Verfolgung unseres Nutzens freundschaftliche Bande mit den Menschen zu knüpfen, aber nicht mit den unvernünftigen Thieren, oder

mit Dingen, deren Natur von der menschlichen Natur verschieden ist; vielmehr lehrt die Vernunft, dass dasselbe Recht, was jene gegen uns haben, wir auch gegen sie haben. Ja, da eines Jeden Recht sich nach seiner Tugend oder Macht bestimmt, so haben die Menschen weit mehr ein Recht gegen die Thiere, als diese gegen die Menschen.

Ich bestreite deshalb nicht die Empfindung bei den Thieren, aber ich bestreite, dass es deshalb nicht erlaubt sein soll, auf unsern Nutzen Bedacht zu nehmen, sich ihrer nach Belieben zu bedienen und sie so zu behandeln, wie es uns am Besten passt, indem sie ja in der Natur nicht mit uns übereinstimmen und ihre Affekte von den menschlichen von Natur verschieden sind (III. L. 57).

Es bleibt noch übrig, dass ich erkläre, was Recht und was Unrecht ist, was Sünde und was Verdienst ist. Die folgende Erläuterung ist hierüber einzusehen.[45])

E. 2. Im Anhang zu Th. I. habe ich versprochen, zu erläutern, was Lob und Tadel, Verdienst und Sünde, Recht und Unrecht sei. In Bezug auf Lob und Tadel ist es III. L. 29. E. geschehen; von den übrigen soll es hier geschehen. Vorher ist aber noch Einiges über den Natur- und bürgerlichen Zustand der Menschen zu sagen.

Jeder existirt nach dem höchten Recht der Natur, und deshalb thut Jeder mit dem höchsten Recht der Natur das, was aus der Nothwendigkeit seiner Natur folgt, und deshalb beurtheilt Jeder mit dem höchsten Recht der Natur, was gut, was schlecht ist, und sorgt für seinen Nutzen nach seinem Sinne (IV. L. 19, 20) und rächt sich (III. L. 40. Z. 2) und strebt, das zu erhalten, was er liebt, und das zu zerstören, wass er hasst (III. L. 28). Lebten nun die Menschen nach Leitung der Vernunft, so würde Jeder von diesem seinem Rechte Gebrauch machen, ohne irgend einen Schaden des Andern (IV. L. 35. Z.). Weil sie aber den Affekten unterworfen sind (IV. L. 4. Z.), welche die Macht oder Tugend des Menschen weit übersteigen (IV. L. 6), so werden sie oft nach entgegengesetzten Richtungen gezogen (IV. L. 34) und sind sich einander entgegen (IV. L. 34), während sie doch gegenseitiger Hülfe bedürfen (IV. L. 35. E.).

Damit also die Menschen in Eintracht leben und sich

einander zu Hülfe sein können, ist es nöthig, dass sie ihr natürliches Recht aufgeben und sich gegenseitig die Sicherheit gewähren, nichts thun zu wollen, was zu eines Andern Schaden gereichen könnte. Wie aber dies möglich ist, dass Menschen, die nothwendig den Affekten unterworfen (IV. L. 4. Z.) und unbeständig und veränderlich sind (IV. L. 33), sich gegenseitig Sicherheit gewähren und Wort halten können, erhellt aus IV. L. 7 und III. L. 39; nämlich daraus, dass jeder Affekt nur durch einen stärkeren und entgegengesetzten gehemmt werden kann, und dass ein Jeder sich der Beschädigung Anderer enthält aus Furcht vor eigenem grösseren Schaden. Durch dieses Gesetz kann die Gesellschaft gesichert werden, sobald sie das Recht sich aneignet, was ein Jeder hat, sich zu rächen und über gut und schlecht das Urtheil zu fällen. Sie muss daher die Macht haben, die gemeinsamen Regeln des Lebens vorzuschreiben und Gesetze zu geben und diese nicht durch Vernunftgründe, welche die Affekte zu hemmen nicht vermögen, sondern durch Drohungen zu befestigen (IV. L. 17. E.). Eine solche Gesellschaft, die durch Gesetze und die Macht sich zu erhalten befestigt ist, heisst Staat, und diejenigen, welche durch dessen Recht geschützt sind, heissen Bürger.

Hieraus ist leicht abzunehmen, dass es in dem Naturzustand nichts giebt, was nach der Uebereinstimmung Aller gut oder schlecht ist; da in dem Naturzustande Jeder nur für seinen Nutzen sorgt und durch kein Gesetz gebunden ist, einem Andern, als sich selbst, zu folgen. Im Naturzustand giebt es deshalb keine Sünde, wohl aber im bürgerlichen Zustande, wo durch allgemeine Uebereinstimmung bestimmt wird, was gut und was schlecht ist, und wo Jeder dem Staate zu gehorchen gehalten ist. Die Sünde ist daher nur ein Ungehorsam, welcher deshalb nur durch das Staatsgesetz bestraft wird, und umgekehrt gilt der Gehorsam den Bürgern als Verdienst, indem er dadurch für würdig erachtet wird, die Vortheile des Staates zu geniessen.

Ferner ist im Naturzustande Niemand nach allgemeiner Uebereinstimmung Eigenthümer einer Sache, und in der Natur giebt es nichts, was diesem oder jenem Menschen gehören könnte. Vielmehr gehört Alles Allen gemein, und man kann deshalb im Naturzustand auch keinen

Willen annehmen, Jemandem das Seinige zu geben oder einem das, was sein ist, zu nehmen, d. h. es geschieht nichts, was Recht oder Unrecht genannt werden könnte; wohl aber im bürgerlichen Zustande, wo durch gemeinsame Uebereinkunft festgestellt wird, was diesem oder was jenem gehören soll.

Hieraus erhellt, dass das Recht oder das Unrecht, die Sünde oder das Verdienst äusserliche Begriffe sind und kein Attribut, welche die Natur der Seele ausdrücken. Doch genug hiervon.[46]

L. 38. *Was den menschlichen Körper so bestimmt, dass er auf mehrere Arten erregt werden kann, oder was ihn befähigt, fremde Körper auf mehrere Arten zu erregen, ist dem Menschen nützlich, und um so nützlicher, je mehr der Körper dadurch befähigt wird, auf mehrere Weise erregt zu werden und andere Körper zu erregen. Umgekehrt ist das schädlich, was den Körper weniger fähig dazu macht.*

B. Je mehr der Körper hierzu fähig gemacht wird, desto fähiger wird die Seele zum Auffassen (II. L. 14), folglich ist das, was den Körper in dieser Weise bestimmt und ihn hierzu befähigt, nothwendig gut oder nützlich (IV. L. 26, 27) und um so nützlicher, je mehr es den Körper dazu befähigen kann. Umgekehrt ist etwas schädlich (II. L. 14 u. IV. L. 26, 27), wenn es den Körper hierzu weniger geschickt macht.[47]

L. 39. *Was bewirkt, dass das Verhältniss von Bewegung und Ruhe, was unter den Theilen des menschlichen Körpers besteht, erhalten bleibt, ist gut, und umgekehrt ist das schlecht, was bewirkt, dass die Theile des menschlichen Körpers ein anderes gegenseitiges Verhältniss von Bewegung und Ruhe annehmen.*

B. Der menschliche Körper bedarf, um zu bestehen, vieler anderer Körper (II. H. 4). Das aber, was das Wirkliche in dem menschlichen Körper ausmacht, besteht darin, dass seine Theile sich ihre Bewegung in einer festen Weise gegenseitig mittheilen (II. L. 13. Ln. 4. D.). Was also auf Erhaltung dieses Verhältnisses von Bewegung und Ruhe zwischen den Theilen des Körpers hinwirkt, das erhält das Sein des menschlichen Körpers und bewirkt folglich (II. H. 3 und 6), dass er auf viele Weise erregt

werden und fremde Körper auf viele Weise erregen kann, und das ist deshalb gut (IV. L. 38). Was dagegen den Theilen des menschlichen Körpers ein anderes Verhältniss von Bewegung und Ruhe mittheilt, das bewirkt, dass der menschliche Körper eine andere Wirklichkeit annimmt (II. L. 13. Ln. 4. D.), d. h. dass er zerstört wird und folglich unfähig gemacht wird (wie von selbst klar ist und am Schluss der Vorrede bemerkt worden ist), auf verschiedene Weise erregt zu werden, und deshalb ist es schlecht (IV. L. 38).

E. Wie viel dies der Seele schaden oder nützen kann, wird im Theil V. erörtert werden. Hier ist nur zu bemerken, dass ich dann annehme, dass der Körper stirbt, wenn seine Theile so bestimmt werden, dass sie ein anderes Verhältniss von gegenseitiger Bewegung und Ruhe bekommen.

Denn ich wage es nicht zu bestreiten, dass der menschliche Körper mit Beibehaltung des Blutumlaufs und von Anderem, weshalb er für lebend gehalten wird, dennoch in eine andere, von seiner völlig verschiedenen, Natur umgewandelt werden kann. Denn kein Grund nöthigt mich, anzunehmen, dass der Körper nur sterbe, wenn er sich in einen Leichnam verwandelt; ja schon die Erfahrung lehrt es anders. Denn es trifft sich mitunter, dass ein Mensch solche Veränderungen erleidet, dass ich ihn nicht wohl mehr für denselben halten würde. So habe ich von einem spanischen Dichter gehört, dass er von einer Krankheit befallen worden war, und obgleich er von ihr genass, doch die Erinnerung an sein früheres Leben so gänzlich verloren hatte, dass er die Erzählungen und Trauerspiele, welche er gemacht hatte, nicht mehr für die seinigen hielt, und dass Mancher ihn für ein grosses Kind hätte halten müssen, wenn er auch seine Muttersprache vergessen gehabt hätte. Und wenn dies unglaublich erscheint, was soll man von den kleinen Kindern sagen? Der erwachsene Mensch hält deren Natur von der seinigen so verschieden, dass man ihn nicht würde überreden können, dass er je ein Kind gewesen sei, wenn er nicht nach den Andern dasselbe auch von sich vermuthete. Um indess den abergläubischen Leuten nicht Stoff zu neuen Fragen zu geben, will ich lieber hier abbrechen.[48])

L. 40. *Was zur Vergesellschaftung des Menschen führt oder die Menschen zu einem einträchtigen Leben bestimmt, ist nützlich, und dagegen ist das schlecht, was Zwietracht in den Staat einführt.*

B. Denn das, was die Menschen einträchtig leben macht, bestimmt sie auch zu einem Leben nach Leitung der Vernunft (IV. L. 35) und ist deshalb gut (IV. L. 26, 27), und umgekehrt ist (aus denselben Gründen) das schlecht, was Uneinigkeit erregt.[49)]

L. 41. *Die Fröhlichkeit ist nicht geradezu schlecht, sondern gut; die Traurigkeit ist aber geradezu schlecht.*

B. Die Fröhlichkeit ist ein Affekt, welcher des Körpers Macht zu handeln vermehrt oder unterstützt (IV. L. 11. E.); die Traurigkeit ist dagegen ein Affekt, welcher des Körpers Macht zu handeln mindert oder hemmt (IV. L. 38), folglich ist die Fröhlichkeit geradezu gut u. s. w.[50)]

L. 42. *Das Wohlbehagen kann kein Uebermaass haben, sondern ist immer gut; der Trübsinn ist dagegen immer schlecht.*

B. Das Wohlbehagen (man sehe seine Definition III. L. 11. E.) ist eine Fröhlichkeit, welche in Bezug auf den Körper darin besteht, dass alle Theile des Körpers in gleicher Weise erregt sind, d. h. wo des Körpers Macht zu handeln vermehrt oder unterstützt wird (III. L. 11), so dass alle Theile das gleiche Verhältniss gegenseitiger Bewegung und Ruhe innehalten, daher ist das Wohlbehagen immer gut und kann kein Uebermaass haben (IV. L. 39). Aber der Trübsinn (man sehe dessen Definition III. L. 11. E.) ist eine Traurigkeit, welche in Bezug auf den Körper darin besteht, dass des Körpers Macht zu handeln unbedingt gemindert oder gehemmt wird; deshalb ist er immer schlecht (IV. L. 38).[51)]

L. 43. *Die Wollust kann ein Uebermaass haben oder schlecht sein; der Schmerz aber kann insoweit gut sein, als die Wollust oder die Fröhlichkeit schlecht ist.*

B. Die Wollust ist eine Fröhlichkeit, welche in Bezug auf den Körper darin besteht, dass einer oder einige seiner Theile vor den übrigen erregt werden (III. L. 11. E.). Die Macht dieses Affektes kann so gross werden, dass er die übrigen Thätigkeiten des Körpers unterdrückt (IV. L. 6) und ihm zäh anhaftet. So verhindert er die Fähigkeit des Körpers, auf mehrere Weise erregt zu werden und kann deshalb schlecht werden (IV. L. 38). Ferner kann der Schmerz, welcher die Traurigkeit ist, für sich betrachtet, nicht gut sein (IV. L. 41); da indess seine Kraft und sein Zuwachs durch die Macht einer fremden Ursache im Vergleich mit unserer bestimmt wird (IV. L. 5), so kann man von diesem Affekt sich unzählig viele Arten und Grade der Stärke vorstellen (IV. L. 3) und sich ihn auch so vorstellen, dass er die Wollust von dem Uebermaasse zurückhält und somit hindert, dass der Körper unfähiger wird (nach dem ersten Theil dieses Lehrsatzes). Insoweit wird der Schmerz gut sein. [52])

L. 44. *Die Liebe und das Begehren können ein Uebermaass haben.*

B. Die Liebe ist eine Fröhlichkeit, begleitet von der Vorstellung einer fremden Ursache (IV. D. 6). Die Wollust, begleitet von der Vorstellung einer fremden Ursache, ist also Liebe (III. L. 11. E.); folglich kann die Liebe ein Uebermaass haben (IV. L. 43). Ferner ist das Begehren um so stärker, je stärker der Affekt ist, aus dem es entspringt (III. L. 37). So wie nun ein Affekt die übrigen Thätigkeiten des Menschen unterdrücken kann (IV. L. 6), so kann auch das aus solchem Affekt entspringende Begehren die übrigen Begehren unterdrücken und deshalb dasselbe Uebermaass haben, was im vorgehenden Lehrsatze von der Wollust dargelegt worden ist.

E. Das Wohlbehagen, das ich für gut erklärt habe, wird leichter vorgestellt als beobachtet. Denn die Affekte, von denen wir täglich erfasst werden, beziehen sich meistentheils auf einen Theil des Körpers, der vor den übrigen erregt wird. Deshalb haben die Affekte meist ein Uebermaass und halten die Seele in Betrachtung eines Gegenstandes so fest, dass sie an nichts Anderes denken kann. Wenn nun auch die Menschen mehreren Affekten

ausgesetzt sind oder diejenigen Menschen selten sind, die immer nur von ein oder demselben Affekt erfasst werden, so giebt es doch Menschen, welchen ein und derselbe Affekt hartnäckig anhaftet. Denn man sieht manchmal die Menschen von einem Gegenstande so erregt, dass sie denselben vor sich zu haben glauben, obgleich er nicht gegenwärtig ist. Wenn dies einem wachenden Menschen begegnet, so hält man ihn für irr- oder wahnsinnig; ebenso werden die für wahnsinnig gehalten, welche von Liebe entbrannt sind und Tag und Nacht nur von der Geliebten oder Buhlerin träumen; denn sie werden meist ausgelacht. Aber wenn der Geizige dagegen nur an Gewinn und Gold denkt und der Ehrsüchtige nur an Ruhm, so werden diese nicht für wahnsinnig gehalten, weil sie gewöhnlich lästig sind und eher für hassenswerth erachtet werden. Indess sind in Wahrheit Geiz, Ehrsucht, Wollust u. s. w. sämmtlich Arten des Wahnsinns, obgleich sie nicht zu den Krankheiten gezählt werden.[53])

L. 45. *Der Hass kann niemals gut sein.*

B. Einen Menschen, den man hasst, sucht man zu vernichten (III. L. 39), d. h. man strebt nach etwas, was schlecht ist (III. L. 37), deshalb u. s. w.

E. Man bemerke, dass ich unter Hass hier und im Folgenden nur den gegen die Menschen verstehe.

Z. 1. Der Neid, der Spott, die Verachtung, der Zorn, die Rache und die übrigen zu dem Hass gehörenden oder aus ihm entspringenden Affekte sind schlecht. Dies erhellt auch aus III. L. 39 und IV. L. 37.

Z. 2. Alles, was wir, von Hass errgt, begehren, ist schlecht und im Staate unrecht. Dies ergiebt sich auch aus III. L. 39 und aus der Definition von Schlecht und Unrecht in IV. L. 37. E.

E. Zwischen Spott (den ich in Z. 1. schlecht genannt habe) und Lachen erkenne ich einen grossen Unterschied an. Denn das Lachen, wie der Scherz, ist reine Fröhlichkeit, und ist deshalb, soweit sie nicht in das Uebermaass geräth, gut (IV. L. 41). Nur der finstere und traurige Aberglaube kann die Fröhlichkeit verbieten. Denn weshalb ziemt es sich mehr, Hunger und Durst zu stillen, als den Trübsinn zu vertreiben? Dies ist meine Ansicht und meine Gesinnung. Kein höheres Wesen, und nur der

Neidische erfreut sich an meiner Ohnmacht und meinem Schaden und rechnet die Thränen, das Schluchzen, die Furcht und ähnliche Zeichen eines ohnmächtigen Geistes für Tugend an. Im Gegentheil, je fröhlicher wir sind, zu desto grösserer Vollkommenheit gehen wir über, d. h. desto mehr müssen wir an der göttlichen Natur Theil nehmen. Ein weiser Mann gebraucht deshalb die Dinge und ergötzt sich an ihnen, so viel als möglich (nur nicht bis zum Ekel, denn dies ist kein Ergötzen mehr). Ein weiser Mann, sage ich, stärkt und erfreut sich durch mässige und angenehme Speisen und Getränke, ebenso an Wohlgerüchen, an der Schönheit kräftiger Pflanzen, an Schmuck, Musik, Kampfspielen, Theater und Aehnlichem, was Jeder ohne Nachtheil des Andern geniessen kann. Denn der menschliche Körper besteht aus vielen Theilen ungleicher Natur, welche fortwährend des neuen und wechselnden Unterhalts bedürfen, damit der ganze Körper zu Allem, was aus seiner Natur folgen kann, gleich geschickt sei, und damit folglich auch die Seele gleich geschickt sei, Mehreres zugleich zu erkennen. Diese Lebensweise stimmt vortrefflich mit meinen Grundsätzen und mit der allgemeinen Sitte. Daher ist, wenn irgend eine, diese Lebensweise die beste und empfehlenswertheste, und ich brauche nicht deutlicher und ausführlicher darüber zu sprechen.[54])

L. 46. *Wer in Leitung der Vernunft lebt, strebt, so viel er kann, eines Andern Hass, Zorn, Verachtung u. s. w. gegen sich durch Liebe oder Edelmuth zu vergelten.*

B. Alle Affekte des Hasses sind schlecht (IV. L. 45. Z. 1). Wer daher nach der Vernunft lebt, wird die Affekte des Hasses, so viel er vermag, von sich abzuhalten suchen (IV. L. 19), und er wird folglich auch Andere von diesen Affekten abzuhalten suchen (IV. L. 37). Der Hass wird aber durch die Erwiderung desselben vergrössert und kann umgekehrt durch Liebe getilgt werden (III. L. 33), so dass der Hass sich in Liebe verwandelt (III. L. 44). Folglich wird der, der nach der Vernunft lebt, eines Andern Hass u. s. w. mit Liebe auszugleichen suchen, d. h. mit Edelmuth (siehe dessen Definition III. L. 59. E.).

E. Wer Beleidigungen mit Hass erwidert und dadurch rächen will, lebt wahrhaftig elend. Wer dagegen den Hass durch Liebe zu überwinden sucht, der kämpft fröhlich und sicher; der widersteht ebenso leicht vielen, wie einem Menschen und bedarf der Hülfe des Glücks am wenigsten. Die aber, welche er besiegt, weichen ihm fröhlich, und zwar nicht aus Mangel an Kraft, sondern aus Zunahme derselben. Dies Alles folgt so klar aus den blossen Definitionen der Liebe und des Verstandes, dass ich es nicht einzeln zu beweisen brauche.[55)]

L. 47. *Die Affekte der Hoffnung und Furcht können für sich nicht gut sein.*

B. Die Affekte der Hoffnung und Furcht sind nicht ohne Traurigkeit, denn die Furcht ist eine Traurigkeit (IV. D. 13), und Hoffnung giebt es nicht ohne Furcht (IV. D. 12, 13); deshalb können diese Affekte für sich nicht gut sein (IV. L. 41), sondern nur so weit, als sie das Uebermaass der Fröhlichkeit zn hemmen vermögen (IV. L. 43).

E. Dazu kommt, dass diese Affekte einen Mangel der Erkenntniss und ein Unvermögen der Seele anzeigen. Deshalb sind auch die Zuversicht, die Verzweiflung, das Entzücken und die Gewissensbisse Zeichen eines ohnmächtigen Geistes. Denn wenngleich die Zuversicht und das Entzücken Affekte der Fröhlichkeit sind, so setzen sie doch voraus, dass ihnen eine Trauer vorausgegangen ist, nämlich eine Hoffnung oder Furcht. Je mehr man daher nach der Vernunft zu leben sucht, detso mehr wird man sich von der Hoffnung unabhängig und von der Furcht frei zu machen und dem Schicksal so weit als möglich zu gebieten und seine Handlungen nach der bestimmten Weisung der Vernunft einzurichten suchen.[56)]

L. 48. *Die Affekte der Ueberschätzung und der Geringschätzung sind immer schlecht.*

B. Denn diese Affekte widerstreben der Vernunft (III. D. 21, 22) und sind also schlecht (IV. L. 26, 27).

L. 49. *Die Ueberschätzung macht den Menschen, welchen man überschätzt, leicht stolz.*

B. Wenn wir sehen, dass Jemand aus Liebe mehr,

als recht ist, von uns hält, so werden wir leicht aufgeblasen (III. L. 41. E.) oder von Freude erfüllt (IV. D. 29), und wir glauben leicht das Gute, was wir über uns sprechen hören (III. L. 25); folglich werden wir aus Liebe leicht mehr, als recht ist, von uns halten, d. h. wir werden leicht stolz werden (IV. D. 27). [57)]

L. 50. *Das Mitleiden ist bei einem Menschen, der nach der Vernunft lebt, für sich schlecht und unnütz.*

B. Denn das Mitleiden ist eine Traurigkeit (III. D. 18) und deshalb an sich schlecht (IV. L. 41); das Gute aber, was aus ihm folgt, nämlich, dass man den bemitleideten Menschen von seinem Elend zu befreien sucht (III. L. 27. Z. 3), strebt man schon aus dem blossen Gebote der Vernunft zu thun (IV. L. 37). Auch kann man das, was man gewiss für gut hält, nur aus dem blossen Vernunft-Gebote thun (IV. L. 27). Daher ist das Mitleiden bei einem Menschen, der nach der Vernunft lebt, an sich schlecht und unnütz.

Z. Hieraus ergiebt sich, dass ein Mensch, welcher nach den Geboten der Vernunft lebt, so viel als möglich strebt, nicht vom Mitleiden erfasst zu werden.

E. Wer erkannt hat, dass Alles aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur folgt und nach den ewigen Regeln und Gesetzen der Natur geschieht, der wird fürwahr nichts finden, was Hass, Lachen oder Verachtung verdient; er wird auch Niemanden bemitleiden, sondern, so weit die menschliche Tugend es mit sich bringt, streben, gut zu handeln, wie man sagt, und froh zu sein. Dazu kommt, dass der, welcher sich leicht vom Mitleiden erfassen lässt, oft etwas thut, was ihn später selbst reut; theils weil man im Affekt nichts thut, was man sicher als gut anerkennt, theils weil man leicht durch falsche Thränen getäuscht wird. Ich spreche hier nur von einem Menschen, der nach der Vernunft lebt; denn wer sich weder durch Vernunft noch durch Mitleiden bestimmen lässt, Andern zu helfen, wird mit Recht unmenschlich genannt; denn er scheint einem Menschen nicht ähnlich zu sein (III. L. 27). [58)]

L. 51. *Das Wohlwollen widerspricht nicht der Vernunft, sondern kann mit ihr übereinstimmen und aus ihr entstehen.*

B. Denn das Wohlwollen ist eine Liebe für den, welcher einem Andern wohlgethan hat (III. D. 19); man kann es daher auf die Seele beziehen, so weit sie als handelnd aufgefasst wird (III. L. 59), d. h. so weit sie erkennt, und folglich kann das Wohlwollen mit der Vernunft übereinstimmen u. s. w. (III. L. 3).

Anderer Beweis. Wer nach der Vernunft lebt, wünscht das Gute, was er für sich verlangt, auch dem Andern (IV. L. 37); deshalb wird, wenn er sieht, dass Jemand einem Andern wohlthut, sein Streben wohlzuthun auch gesteigert, d. h. er wird fröhlich werden (III. L. 11) und zwar begleitet von der Vorstellung dessen, der einem Andern wohlgethan hat (nach der Annahme), und deshalb wird er ihm wohlwollen (III. D. 19).

E. Der Unwille, wie er von mir definirt worden (III. D. 20.), ist nothwendig schlecht (IV. L. 45). Doch ist festzuhalten, dass, wenn die höchste Staats-Gewalt in der Absicht den Frieden zu sichern, einen Bürger straft, welcher einen andern verletzt hat, ich nicht annehme, dass sie auf diesen Bürger unwillig sei; denn sie straft nicht von Hass getrieben, um den Bürger zu verderben, sondern aus Rechtlichkeit.[59])

L. 52. *Die Selbstzufriedenheit kann aus der Vernunft entspringen und nur die daraus entspringende ist die höchste, welche es geben kann.*

B. Die Selbstzufriedenheit ist eine Fröhlichkeit, welche daraus entspringt, dass der Mensch sich und seine Macht zu handeln betrachtet (III. D. 25). Aber des Menschen wahre Macht zu handeln oder Tugend ist die Vernunft selbst (III. L. 3), welche der Mensch klar und bestimmt betrachtet (II. L. 40, 43); folglich entspringt die Selbstzufriedenheit aus der Vernunft. Ferner fasst der Mensch, während er sich selbst betrachtet, nur das klar und bestimmt oder zureichend auf, was aus seiner Macht zu handeln folgt (III. D. 2), d. h. was aus seiner Macht zu erkennen folgt (III. L. 3). Folglich entspringt aus dieser Betrachtung allein die höchste Selbstzufriedenheit, welche möglich ist.

E. Die Selbstzufriedenheit ist in Wahrheit das Höchste, was man erhoffen kann. Dann (wie IV. L. 25 gezeigt worden) erstrebt Niemand die Erhaltung seines Seins um

eines Zwecks willen; und weil diese Selbstzufriedenheit mehr und mehr durch Lob gesteigert und gestärkt wird (L. 55. Z.) und umgekehrt durch Tadel mehr und mehr gestört wird (III. L. 55. Z.), so gilt uns der Ruhm als das Höchste, und deshalb kann man ein Leben in Schande kaum ertragen.[60])

L. 53. *Die Niedergeschlagenheit ist keine Tugend, oder entspringt nicht aus der Vernunft.*

B. Die Niedergeschlagenheit ist eine Traurigkeit, welche daraus entspringt, dass der Mensch seine Ohnmacht betrachtet (III. D. 26). So weit aber der Mensch sich selbst durch die wahre Vernunft erkennt, so weit gilt er als ein solcher, der sein Wesen erkennt, d. h. seine Macht (III. L. 7). Wenn daher ein Mensch bei Betrachtung seiner selbst eine Ohnmacht seiner bemerkt, so kommt dies nicht davon, dass er sich erkennt, sondern davon, dass seine Macht zu handeln gehemmt ist (III. L. 55). Wenn wir aber annehmen, dass ein Mensch seine Ohnmacht davon ableitet, dass er etwas Mächtigeres, als er selbst ist, erkennt, durch dessen Erkenntniss er seine eigene Macht zu handeln begrenzt, so haben wir damit nur vorgestellt, dass der Mensch sich selbst bestimmt erkennt (IV. L. 26), was seine Macht zu handeln unterstützt. Deshalb entspringt die Niedergeschlagenheit oder Traurigkeit, welche aus der Betrachtung der eigenen Ohnmacht hervorgeht, nicht aus einer wahren Betrachtung oder aus der Vernunft und ist auch keine Tugend, sondern ein leidender Zustand.[61])

L. 54. *Die Reue ist keine Tugend oder entspringt nicht aus der Vernunft, sondern der, der eine Handlung bereut, ist zwiefach elend oder ohnmächtig.*

B. Der erste Theil dieses Lehrsatzes wird so bewiesen, wie der vorgehende Lehrsatz; der zweite Theil ergiebt sich aus der blossen Definition dieses Affektes (III. D. 27). Denn ein solcher Mensch lässt sich erst durch eine schlechte Begierde und dann durch Traurigkeit überwinden.

E. Da die Menschen selten nach der Vernunft leben, so bringen diese beiden Affekte, nämlich die Niedergeschlagenheit und die Reue und neben ihnen auch die

Hoffnung und die Furcht mehr Nutzen als Schaden, und wenn mithin einmal gesündigt werden soll, so möge man mehr nach dieser Seite hin sündigen. Denn wenn die ihrer Vernunft nicht mächtigen Menschen alle gleich stolz wären, so würden sie sich keiner Sache schämen, und sie würden nichts fürchten und durch keine Bande gefesselt werden können. »Der Pöbel ist fürchterlich, wenn er nicht fürchtet.« Man darf sich daher nicht wundern, dass die Propheten, welche den Nutzen Aller und nicht Einzelner im Auge hatten, die Niedergeschlagenheit, Reue und Ehrfurcht so stark empfohlen haben. Und in Wahrheit können die Menschen, welche diesen Affekten unterthan sind, viel leichter als andere dahin gebracht werden, dass sie nach der Vernunft leben, d. h., dass sie frei sind und das Leben eines Seligen geniessen. [62)]

L. 55. *Der höchste Stolz und der höchste Kleinmuth ist die höchste Unkenntniss seiner selbst.*

B. Dies erhellt aus III. D. 28, 29.

L. 56. *Der höchste Stolz und der höchste Kleinmuth bezeichnet die grösste Ohnmacht der Seele.*

B. Die erste Grundlage der Tugend ist, sein Sein zu erhalten (IV. L. 22. Z.), und zwar nach Vorschrift der Vernunft (IV. L. 24). Wer also sich selbst nicht kennt, kennt die Grundlage aller Tugenden und folglich auch diese selbst nicht. Ferner ist das Handeln aus Tugend nur das Handeln nach Vorschrift der Vernunft (IV. L. 24), und wer nach Vorschrift der Vernunft handelt, muss sich nothwendig dessen bewusst sein (II. L. 43). Wer also sich selbst und folglich (wie eben gesagt worden) die Tugenden durchaus nicht kennt, der handeltt nicht aus Tugend, d. h. er ist geistig am ohnmächtigsten (IV. D. 8). Mithin ist der höchste Stolz oder der höchste Kleinmuth ein Zeichen der höchsten geistigen Ohnmacht (IV. L. 55).

Z. Hieraus ergiebt sich, dass der Stolze und der Kriechende am meisten den Affekten unterworfen sind.

E. Die Kriecherei kann indess leichter verbessert werden als der Stolz, da dieser ein Affekt der Fröhlichkeit, jener aber einer der Trauer ist; der Stolz ist deshalb stärker als die Selbsterniedrigung (IV. L. 18). [63)]

L. 57. *Der Stolze liebt die Gegenwart der Schmarotzer und Schmeichler, aber hasst die der Edelmüthigen.*

B. Stolz ist eine Fröhlichkeit, welche daher kommt, dass der Mensch mehr als recht ist von sich hält (III. D. 28 und 6), welche Meinung der Stolze möglichst zu steigern sucht (III. L. 13. E.). Deshalb wird er die Gegenwart der Schmarotzer und Schmeichler lieben (deren Definition ich, als allbekannt, weggelassen habe) und wird die der Edelsinnigen fliehen, die von ihm, was recht ist, denken.

E. Es wäre zu lang, wollte ich hier alle Uebel des Stolzes aufzählen, da die Stolzen allen Affekten unterworfen sind und am meisten denen der Liebe und des Mitleidens. Indess darf hier nicht verschwiegen werden, dass auch derjenige stolz genannt wird, welcher die übrigen für geringer, als recht ist, hält. In diesem Sinne ist der Stolz eine Fröhlichkeit, welche aus der falschen Meinung entspringt, dass ein Mensch sich über die andern erhebt. Die Selbsterniedrigung, als das Gegentheil dieses Stolzes, ist die Traurigkeit, welche aus der falschen Meinung entspringt, dass ein Mensch sich für niedriger als die andern hält. Bei dieser Annahme begreift man leicht, dass der Stolze nothwendig neidisch ist (III. L. 35. E.) und zugleich die hassen wird, welche wegen ihrer Tugenden gerühmt werden, und dass er diesen seinen Hass nicht leicht durch Liebe oder Wohlthaten wird besiegen lassen (III. L. 41. E.) und sich nur an der Gegenwart derer erfreuen wird, die seinem ohnmächtigen Geiste den Willen thun und aus einem Dummen einen Verrückten machen. Die Selbsterniedrigung, obgleich dem Stolze entgegengesetzt, ist doch dem Stolze am nächsten. Denn da die Traurigkeit des Ersten daraus entspringt, dass er seine Ohnmacht nach der Andern Macht oder Tugend beurtheilt, so wird seine Traurigkeit erleichtert, d. h. er wird fröhlich werden, wenn sein Vorstellen sich mit der Betrachtung der Fehler Anderer beschäftigt. Daher kommt das Sprichwort: »Trost für die Unglücklichen ist's, Genossen des Unglücks zu haben.« Umgekehrt wird er desto mehr betrübt, je mehr er unter Andern zu stehen glaubt; deshalb sind die Kriechenden am meisten zum

Neid geneigt; auch suchen sie am meisten das Thun des Menschen zu beobachten, mehr, um zu verleumden, als zu bessern; ebenso loben sie nur die Erniedrigung und rühmen sich ihrer, aber so, dass sie immer den Schein der Niedrigkeit bewahren.

Dies Alles folgt aus diesem Affekte so nothwendig, als aus der Natur des Dreiecks, dass seine drei Winkel gleich zwei rechten sind. Ich habe schon gesagt, dass ich diese Affekte schlechte nenne, insofern ich bloss auf den Nutzen des Menschen Rücksicht nehme. Aber die Naturgesetze nehmen auf die allgemeine Ordnung der Natur, von der der Mensch nur ein Theil ist, Rücksicht. Ich habe dies im Vorbeigehen hier bemerken wollen, damit nicht Jemand meine, ich wollte hier nur die Fehler und Verrücktheiten der Menschen erzählen und nicht die Natur und die Eigenschaften der Dinge darlegen. Denn, wie ich in der Vorrede zum dritten Theil gesagt habe, betrachte ich die menschlichen Affekte und deren Eigenschaften ganz wie natürliche Gegenstände. Und sicherlich sind die menschlichen Affekte die Zeichen der Macht oder Kunst, wenn nicht der Menschen, doch der Natur nicht minder, als vieles Andere, was man bewundert, und an dessen Betrachtung man sich erfreut. Doch fahre ich fort, von den Affekten das aufzuzählen, was den Menschen nützt und, was ihnen schadet. [64])

L. 58. *Der Ruhm widerstrebt nicht der Vernunft, sondern kann aus ihr entspringen.*

B. Dies ergiebt sich aus III. D. 30 und aus der Definition des Ehrbaren IV. L. 37. E. 1.

E. Der sogenannte eitle Ruhm ist die Selbstzufriedenheit, welche bloss von der Meinung der Menge genährt wird und, wenn diese aufhört, selbst aufhört. Sie ist das höchste Gut (IV. L. 52. E.), was jeder liebt. Daher kommt es, dass, wer seinen Ruhm auf die Meinung der Menge stützt, in täglicher Sorge sich müht, arbeitet und versucht, seinen Ruhm zu erhalten. Denn die Menge ist unbeständig und veränderlich, lässt schnell nach, wenn der Ruf sich nicht erhält; ja, da Alle nach dem Beifall der Menge streben, so drängt Einer leicht den Ruf des Andern zurück. Daraus entspringt, weil es sich nach ihrer Schätzung um das höchste Gut handelt, ein unge-

heurer Eifer, einander auf jede Weise zu unterdrücken, und wer endlich als Sieger hervorgeht, rühmt sich mehr dessen, dass er den Andern geschadet, als dass er sich genützt habe. Daher ist dieser Ruhm oder diese Selbstzufriedenheit in Wahrheit eitel, weil sie keine ist.

Was über die Scham zu sagen ist, lässt sich leicht aus dem abnehmen, was ich über das Mitleid oder die Reue gesagt habe. Ich füge nur das hinzu, dass das Erbarmen, wie die Scham, zwar keine Tugend, aber doch gut ist, insofern sie erkennen lässt, dass dem Menschen, der von Scham überlaufen wird, das Streben, rechtlich zu leben, innewohnt; ebenso wie der Schmerz insoweit für gut gilt, als er anzeigt, dass der verletzte Theil noch nicht verfault ist. Wenngleich also ein Mensch, der sich einer Handlung schämt, in Wahrheit traurig ist, so ist er doch besser als der Unverschämte, welcher gar keinen Willen, ehrbar zu leben, hat.[65])

Dies ist es, was ich über die Affekte der Fröhlichkeit und Traurigkeit bemerken wollte. Was die Begierden anlangt, so sind sie gut oder schlecht, je nachdem sie aus guten oder schlechten Affekten entspringen. Doch sind sie in Wahrheit blind, so weit sie aus Affekten in uns erzeugt werden, welche ein Leiden sind (wie leicht aus dem zu IV. L. 44. E. Gesagten zu entnehmen ist). Sie hätten keinen Nutzen, wenn die Menschen leicht dahin gebracht werden könnten, bloss nach den Geboten der Vernunft zu leben, wie ich jetzt mit Wenigem zeigen will.

L. 59. *Zu allen Handlungen, zu welchen wir aus einem ein Leiden enthaltenden Affekt bestimmt werden, können wir, auch ohne solchen, durch die Vernunft bestimmt werden.*

B. Aus der Vernunft handeln ist nichts Anderes (III. L. 3. D. 2), als das thun, was aus der Nothwendigkeit unserer Natur an sich folgt. Aber die Traurigkeit ist so weit schlecht, als sie diese Macht zu handeln mindert oder hemmt (IV. L. 41), mithin können wir durch diesen Affekt zu keiner Handlung bestimmt werden, die wir nicht vornehmen könnten, wenn die Vernunft uns leitete. Ferner ist die Fröhlichkeit nur insoweit schlecht, als sie die Fähigkeit des Menschen zum Handeln hindert (IV. L. 41, 43), und auch insoweit können wir zu

keiner Handlung bestimmt werden, die wir nicht auch in Leitung der Vernunft vornehmen könnten.

So weit endlich die Fröhlichkeit gut ist, stimmt sie mit der Vernunft überein (denn sie besteht in einer Vermehrung oder Unterstützung der Macht des Menschen zu handeln), und sie ist nur ein Leiden. so weit des Menschen Macht zu handeln nicht so weit gesteigert wird, dass er sich und seine Handlungen zureichend begreift (III. L. 3. E.). Wenn daher der durch Fröhlichkeit erregte Mensch zu solcher Vollkommenheit gebracht würde, dass er sich und seine Handlungen zureichend begriffe, so wäre er zu denselben Handlungen, zu denen er jetzt durch die, ein Leiden enthaltenden Affekte bestimmt wird, befähigt, ja noch mehr als jetzt. Alle Affekte fallen aber unter die Fröhlichkeit, Traurigkeit oder das Begehren (III. D. 4), und das Begehren ist nur das Streben zu handeln selbst (III. D. 1). Deshalb kann man zu allen Handlungen, zu welchen ein leidender Affekt bestimmt, auch ohce solchen durch die blosse Vernunft bestimmt werden.

Ein anderer Beweis. Jede Handlung gilt insoweit als schlecht, als sie aus dem Hass oder einem andern schlechten Affekt entspringt (IV. L. 45. Z. 1). Keine Handlung aber ist an sich gut oder schlecht (IV. Vorrede), sondern dieselbe Handlung ist bald gut, bald schlecht. Folglich kann man zu einer Handlung, die jetzt schlecht ist, oder die aus einem schlechten Affekt entspringt, durch die Vernunft bestimmt werden (IV. L. 19).

E. Ein Beispiel wird dies deutlicher machen. Die Handlung des Prügelns, physisch betrachtet und nur so aufgefasst, dass der Mensch seinen Arm hebt, die Hand schliesst, den ganzen Arm mit Kraft rückwärts bewegt, ist eine Tugend, welche sich aus dem Bau des menschlichen Körpers erklärt. Wenn also ein Mensch aus Zorn oder Hass die Hand schliesst oder den Arm bewegt, so geschieht es, wie ich in Th. II, gezeigt habe, weil dieselbe Handlung mit mehreren Vorstellungen von Dingen verknüpft werden kann. Man kann daher sowohl durch verworrene bildliche Vorstellungen der Dinge, wie durch klare und bestimmte zu einer und derselben Handlung bestimmt werden. Es erhellt also, dass das Begehren, was aus leidenden Affekten entspringt, überflüssig wäre,

wenn die Menschen durch die Vernunft sich führen liessen.[66]

Wir wollen nun sehen, weshalb die Begierde, welche aus einem leidenden Affekt entspringt, von mir blind genannt worden ist.

L. 60. *Ein Begehren, was aus einer Fröhlichkeit oder Traurigkeit entspringt, welche nur auf einen oder einige, nicht aber auf alle Theile des Körpers sich bezieht, hat keinen Nutzen für den ganzen Menschen.*

B. Man nehme z. B. an, dass der Theil A. des Körpers durch die Kraft einer fremden Ursache so verstärkt wird, dass er den andern überlegen ist (IV. L. 6), so wird dieser Theil nicht streben, seine Kraft zu verlieren, damit die übrigen Theile des Körpers in ihrer Verrichtung bleiben; denn er müsste dann eine Kraft oder Macht haben, seine Kräfte zu verlieren, was widersinnig ist (III. L. 6). Jener Theil und folglich auch die Seele werden also streben, diesen Zustand zu erhalten (III. L. 7, 12), und deshalb nimmt das aus einem solchen Affekt der Fröhlichkeit entspringende Begehren keine Rücksicht auf das Ganze. Nimmt man umgekehrt an, dass der Theil A. so gehemmt wird, dass die übrigen ihm überlegen sind, so ergeben die gleichen Schlussfolgerungen, dass auch das aus der Traurigkeit entspringende Begehren keine Rücksicht auf das Ganze nimmt.

E. Da mithin die Fröhlichkeit sich meistentheils nur auf einen Theil des Körpers bezieht (IV. L. 44. E.), so strebt man meistentheils, sein Sein zu erhalten, ohne Rücksicht auf den ganzen Gesundheitszustand. Dazu kommt, dass die Begierden, von denen man am meisten erfasst wird (IV. L. 9. Z.), nur Rücksicht auf die Gegenwart und nicht auf die Zukunft nehmen.[67]

L. 61. *Ein Begehren, was aus der Vernunft entspringt, kann kein Uebermaass haben.*

B. Das Begehren an sich und unbedingt betrachtet (III. D. 1) ist das Wesen des Menschen selbst, so weit es aufgefasst wird als irgendwie zu einem Handeln bestimmt. Deshalb ist das Begehren, welches aus der Vernunft entspringt, d. h. welches in uns erzeugt wird,

während wir handeln (III. L. 3), des Menschen Wesen oder Natur selbst, insoweit sie vorgestellt wird als bestimmt, das zu thun, was durch das blosse Wesen des Menschen zureichend begriffen wird (III. D. 2). Wenn daher dieses Begehren ein Uebermaass haben könnte, so könnte die menschliche Natur, für sich betrachtet, sich selbst überschreiten, oder sie könnte mehr als sie kann, was ein offenbarer Widerspruch ist. Mithin kann ein solches Begehren kein Uebermaass haben. [68])

L. 62. *So weit die Seele einen Gegenstand nach der Vorschrift der Vernunft auffasst, wird sie gleich erregt, mag die Vorstellung die eines kommenden, oder eines vergangenen, oder eines gegenwärtigen Gegenstandes sein.*

B. Alles, was die Seele unter Leitung der Vernunft auffasst, geschieht unter ein und derselben Beziehung auf die Ewigkeit oder Nothwendigkeit (II. L. 44. Z. 2) und hat die gleiche Gewissheit (II. L. 43. E.). Mag also die Vorstellung die einer kommenden, oder einer vergangenen, oder einer gegenwärtigen Sache sein, so erfasst die Seele die Sache immer mit derselben Nothwendigkeit und hat dieselbe Gewissheit, und die Vorstellung wird gleich wahr sein, mag sie die einer kommenden Sache sein, oder einer vergangenen, oder einer gegenwärtigen (II. L. 41); d. h. sie wird immer die Eigenschaften einer zureichenden Vorstellung haben (II. D. 4). So weit also die Seele einen Gegenstand nach der Vorschrift der Vernunft auffasst, wird sie gleich erregt, mag die Vorstellung die einer kommenden, vergangenen oder gegenwärtigen sein.

E. Wenn wir eine zureichende Kenntniss über die Dauer der Dinge hätten und vermöchten, die Zeit ihrer Existenz durch die Vernunft zu bestimmen, so würden wir die kommenden und die gegenwärtigen Dinge mit demselben Affekt betrachten, und die Seele würde das Gute, was sie sich als zukünftig vorstellt, ebenso wie ein gegenwärtiges begehren. Sie würde dann ein geringeres gegenwärtiges Gut nothwendig einem grösseren zukünftigen Gute nachsetzen und das gegenwärtige Gute, sobald es die Ursache eines grösseren zukünftigen Uebels ist, nicht begehren, wie ich gleich zeigen werde. Allein

wir können über die Dauer der Dinge nur eine sehr unzureichende Kenntniss erlangen (II. L. 31), und wir bestimmen die Zeit der Existenz der Dinge lediglich nach dem bildlichen Vorstellen (II. L. 44. E.), welches von dem Bilde einer gegenwärtigen und einer zukünftigen Sache nicht gleich erregt wird.

Daher kommt es, dass unsere wahre Kenntniss des Guten und Schlechten nur abstract oder universal ist, und dass dies Urtheil, was wir über die Ordnung und ursachliche Verknüpfung der Dinge fällen, um das für die Gegenwart Gute und Schlechte zu bestimmen, mehr Einbildung als Wirklichkeit ist. Man darf sich daher nicht wundern, dass ein Begehren, was aus der Kenntniss des Guten und Schlechten, so weit es das Zukünftige betrifft, entspringt, leicht durch ein Begehren nach Dingen gehemmt werden kann, welche in der Gegenwart angenehm sind (IV. L. 18). [69)]

L. 63. *Wer durch die Furcht sich bestimmen lässt und das Gute thut, um das Schlechte zu vermeiden, handelt nicht in Leitung der Vernunft.*

B. Alle Affekte, welche sich auf die Seele, sofern sie handelt, d. h. welche sich auf die Vernunft beziehen (III. L. 3), sind nur Affekte der Fröhlichkeit und des Begehrens (III. L. 49). Wer sich also von der Furcht bestimmen lässt (III. D. 13) und das Gute nur aus Scheu vor dem Uebel thut, der wird nicht von der Vernunft geleitet.

E. Frömmler, welche mehr verstehen, die Laster zu tadeln, als die Tugenden zu lehren, und welche die Menschen nicht durch die Vernunft leiten, sondern in Furcht erhalten wollen, damit sie mehr das Schlechte fliehen, als die Tugend lieben, haben nichts Anderes im Sinne, als dass die Anderen ebenso elend werden wie sie selbst; man kann sich daher nicht wundern, wenn sie den Menschen meist lästig und verhasst sind.

Z. Bei dem aus der Vernunft entspringenden Begehren sucht man das Gute geradezu und flieht das Uebel nur mittelbar.

B. Denn das aus der Vernunft kommende Begehren kann nur aus dem Affekt der Fröhlichkeit, welche kein Leiden ist, entstehen (III. L. 59), d. h. aus einer Fröh-

lichkeit, welche kein Uebermaass haben kann (IV. L. 61) und nicht aus einer Traurigkeit. Ferner entspringt dieses Begehren aus der Kenntniss des Guten und nicht des Schlechten (IV. L. 8); folglich erstrebt man in Leitung der Vernunft das Gute geradezu und flieht nur deshalb das Uebel.

E. Ich will diesen Zusatz durch das Beispiel eines Kranken und Gesunden erläutern. Der Kranke nimmt das, was er verabscheut, aus Furcht vor dem Tode ein; der Gesunde freut sich aber der Speise und geniesst deshalb sein Leben mehr, als wenn er den Tod fürchtete und ihn geradezu vermeiden wollte. Ebenso wird ein Richter, welcher nicht aus Hass oder Zorn, sondern aus Liebe für das öffentliche Wohl einen Schuldigen zum Tode verurtheilt, nur von der Vernunft bestimmt.[70)]

L. 64. *Die Kenntniss des Schlechten ist eine unzureichende Kenntniss.*

B. Die Kenntniss des Schlechten ist die Traurigkeit selbst (IV. L. 8), welche sich ihrer bewusst ist. Die Traurigkeit ist aber ein Uebergang zu einer geringeren Vollkommenheit (III. D. 3), welche daher durch das Wesen der Menschen nicht erkannt werden kann (III. L. 6, 7), und deshalb ist sie ein Leiden (III. D. 2), welches von unzureichenden Vorstellungen abhängt (III. L. 3), und deshalb ist ihre Kenntniss, d. h. die des Schlechten (II. L. 29), eine unzureichende.

Z. Hieraus erhellt, dass wenn die menschliche Seele nur zureichende Vorstellungen hätte, sie den Begriff des Schlecten nicht bilden würde.[71)]

L. 65. *Von zwei Gütern wird das grössere und von zwei Uebeln das kleinere in Führung der Vernunft verfolgt.*

B. Ein Gut, was uns an dem Genuss eines grösseren hindert, ist in Wahrheit ein Uebel. Denn schlecht und gut wird (wie IV. Vorrede gezeigt worden) von den Dingen, sofern sie mit einander verglichen werden, ausgesagt. Ebenso ist das geringere Uebel in Wahrheit ein Gut (aus gleichem Grunde). Deshalb werden wir, wenn wir der Vernunft folgen (IV. L. 64. Z.), nur das

grössere Gut und das geringere Uebel begehren oder verfolgen.

Z. Wir werden ein geringeres Uebel um eines grösseren Gutes willen in Führung der Vernunft verfolgen und ein geringeres Gut, wenn es die Ursache eines grösseren Uebels ist, bei Seite lassen. Denn das hier als das kleinere bezeichnete Uebel ist in Wahrheit ein Gut, und dagegen das Gut ein Uebel; wir werden daher jenes begehren und dieses bei Seite lassen (IV. L. 64. Z.). [72)]

L. 66. *In Leitung der Vernunft wird man das grössere zukünftige Gut einem kleineren gegenwärtigen vorziehen, und ebenso ein kleineres gegenwärtiges Uebel, was die zukünftige Ursache eines Gutes ist.*

B. Wenn die Seele die zureichende Kenntniss einer zukünftigen Sache haben könnte, so würde sie von derselben ebenso wie von einer gegenwärtigen erregt werden (IV. L. 62); beachtet man hier nur die Vernunft, wie hier vorausgesetzt worden ist, so bleibt es sich gleich, ob ein grösseres Gut oder Uebel als zukünftig oder als gegenwärtig aufgefasst wird, und deshalb wird man ein zukünftig grösseres Gut mehr als ein kleineres gegenwärtiges begehren u. s. w.

Z. Ein kleineres gegenwärtiges Uebel, was die Ursache eines grösseren zukünftigen Gutes ist, werden wir, der Vernunft folgend, begehren und ein geringeres gegenwärtiges Gut, was die Ursache eines grösseren kommenden Uebels ist, bei Seite lassen. Dieser Z. verhält sich zu L. 66 wie der Z. zu L. 65.

E. Wenn man dies mit dem vergleicht, was ich in diesem Theil IV. bis zu L. 18 über die Kräfte der Affekte dargelegt habe, so kann man leicht sehen, wodurch sich ein Mensch, der sich nur vom Affekte und von der Meinung leiten lässt, von dem unterscheidet, welchen die Vernunft leitet. Denn Jener will und verabscheut und thut das, was er am wenigsten kennt; dieser aber folgt nur sich selbst und thut nur das, was er als das Wichtigste im Leben erkannt hat, und was er deshalb am meisten begehrt. Jenen nenne ich deshalb einen Sclaven, und diesen nenne ich einen Freien. Ueber dessen Geist und Lebensweise will ich noch Einiges bemerken. [73)]

L. 67. *Der freie Mensch denkt an nichts weniger als an den Tod, und seine Weisheit besteht im Nachdenken über das Leben und nicht über den Tod.*

B. Der freie Mensch, d. h. der nur nach den Geboten der Vernunft lebt, wird von der Todesfurcht nicht bestimmt (IV. L. 63), sondern er begehrt geradezu das Gute (IV. L. 63. Z.), d. h. er will handeln, leben und sein Dasein erhalten auf der Grundlage der Verfolgung seines eigenen Nutzens (IV. L. 24). Er denkt daher am wenigsten an den Tod, vielmehr ist seine Weisheit ein Nachdenken über das Leben.[74]

L. 68. *Wenn die Menschen frei geboren würden, so würden sie keine Begriffe von Gut und Schlecht bilden, so lange sie frei blieben.*

B. Ich habe den frei genannt, welcher bloss von der Vernunft geleitet wird; wer daher frei geboren wird und bleibt, hat daher nur zureichende Vorstellungen und mithin keinen Begriff von Schlecht (IV. L. 64. Z.), und folglich auch nicht von Gut, da dies Wechselbegriffe sind.

E. Es erhellt aus IV. L. 4, dass die Voraussetzung dieses Lehrsatzes eine falsche ist und nur angenommen werden kann, wenn man bloss auf die menschliche Natur, oder vielmehr auf Gott Acht hat, nicht sofern er unendlich ist, sondern sofern er bloss die Ursache ist, warum der Mensch existirt. Dieses und Anderes, was ich hier dargelegt habe, scheint schon von Moses in jener Geschichte vom ersten Menschen angedeutet zu sein. In dieser wird nämlich keine andere Macht Gottes angenommen, als die, wodurch er den Menschen geschaffen hat, d. h. die Macht, welche nur für den Nutzen des Menschen gesorgt hat. Deshalb sagt die Erzählung, dass Gott den freien Menschen verboten habe, von dem Baume der Erkenntniss des Guten und Schlechten zu essen, und dass, sobald er davon esse, er mehr den Tod fürchten als zu leben wünschen würde. Ferner, dass, als der Mann das Weib fand, welches mit seiner Natur ganz übereinstimmte, er erkannte, dass es in der Natur Nichts gäbe, was ihm nützlicher als dieses sein könnte; als er aber später glaubte, dass die unvernünftigen Thiere ihm ähnlich seien, habe er sofort deren Affekte nachzuahmen begonnen (III. L. 27)

und seine Freiheit verloren, welche die Erz-Väter später wiedergewonnen haben, geführt vom Geiste Christi, d. h. geführt von der Vorstellung Gottes, welche allein es bedingt, dass der Mensch frei ist, und das Gute, was er für sich begehrt, auch für andere Menschen begehrt, wie ich oben gezeigt habe (IV. L. 37).[75)]

L. 69. *Die Tugend des freien Menschen zeigt sich gleich gross in Vermeidung, wie in Ueberwindung der Gefahren.*

B. Die Affekte können nur gehemmt und aufgehoben werden durch einen entgegengesetzten und stärkeren Affekt (IV. L. 9). Die Tollkühnheit und die Furcht sind Affekte, die man sich als gleich gross (IV. L. 5, 3) vorstellen kann. Es ist daher eine gleich grosse Tugend oder Stärke der Seele nothwendig, um die Tollkühnheit, wie die Furcht zu hemmen (III. L. 59. E.), d. h. der freie Mensch vermeidet die Gefahren mit derselben Tugend, mit welcher er sie zu überwinden sucht (IV. D. 40, 41).

Z. Dem freien Menschen wird deshalb die zeitige Flucht für eine ebenso grosse Herzhaftigkeit wie der Kampf angerechnet, oder der freie Mensch wählt mit derselben Herzhaftigkeit oder Geistesgegenwart den Kampf wie die Flucht.

E. Was die Herzhaftigkeit ist und ich darunter verstehe, habe ich III. L. 59. E. erklärt. Unter Gefahr verstehe ich aber Alles, was die Ursache eines Uebels, also der Traurigkeit, des Hasses, der Uneinigkeit u. s. w., sein kann.[76)]

L. 70. *Der freie Mensch, welcher unter Unwissenden lebt, sucht so viel als möglich deren Wohlthaten zu vermeiden.*

B. Jeder beurtheilt nach seinem Verstande, was gut ist (III. L. 39. E.). Deshalb wird der Unwissende, welcher einem Andern eine Wohlthat erwiesen hat, diese nach seiner Meinung abschätzen und sich betrüben, wenn er sieht, dass der Empfänger sie geringer schätzt (III. L. 42). Aber ein freier Mensch sucht die Uebrigen durch Freundschaft sich zu verbinden (IV. L. 37) und ihnen keine Wohlthaten wieder zu erweisen, welche Jene nach ihren Affekten für gleich gross halten, sondern sich

und die Andern nach der freien Bestimmung der Vernunft zu leiten und nur das zu thun, was er als das Höchste erkannt hat. Daher wird der freie Mensch, um nicht bei den Unwissenden in Hass zu gerathen und um nur der Vernunft, aber nicht ihren Begierden zu folgen, so viel als möglich deren Wohlthaten vermeiden.

E. Ich spreche: »so viel als möglich.« Denn wenn die Menschen auch unwissend sind, so sind sie doch Menschen, welche in der Noth menschliche Hülfe gewähren können, über die es nichts Besseres giebt. Daher ist es nöthig, Wohlthaten von ihnen anzunehmen und folglich auch, ihnen nach ihrem Sinne dankbar zu sein. Es kommt hinzu, dass auch bei Vermeidung der Wohlthaten Vorsicht nothwendig ist, damit es nicht scheine, als verachte man sie, oder scheute aus Geiz die Wieder-Vergeltung, so dass, während wir ihren Hass zu vermeiden suchen, wir gerade dadurch sie beleidigen. Es ist deshalb bei Vermeidung der Wohlthaten Rücksicht auf das Nützliche und den Anstand zu nehmen. 77)

L. 71. *Nur die freien Menschen sind die dankbarsten gegen einander.*

B. Nur die freien Menschen sind einander die nützlichsten und sind durch die Bande der Freundschaft am stärksten mit einander verbunden (IV. L. 35. Z. 1) und streben mit gleichem Liebeseifer, einander wohlzuthun (IV. L. 37). Daher sind nur die freien Menschen die dankbarsten gegen einander (III. D. 34).

E. Die gefällige Gesinnung, welche Menschen für einander haben, welche von der blinden Begierde geführt werden, ist meistentheils mehr Handel und Köder als Dankbarkeit. Ferner ist die Undankbarkeit kein Affekt; doch ist sie hässlich, weil sie meistens anzeigt, dass der Mensch zu sehr von Hass, Zorn, Stolz oder Geiz erfüllt ist. Denn wer aus Dummheit die Geschenke nicht erwidern kann, ist nicht undankbar, und noch weniger der, welcher sich durch die Geschenke einer Buhlerin nicht zum Diener ihrer Lüste machen lässt, oder durch die des Diebes zum Hehler seiner Diebstähle oder durch ähnliche Dinge. Denn dies zeigt vielmehr von Standhaftigkeit der Sinnesart, die sich durch keine Geschenke zu seinem oder dem allgemeinen Verderben verführen lässt. 78)

L. 72. *Der freie Mensch handelt niemals in böser Absicht, sondern immer ehrlich.*

B. Wenn ein freier Mensch als solcher etwas in böser Absicht thäte, so müsste er es als Gebot der Vernunft thun (denn nur insoweit gilt er uns als frei). Mithin wäre das Handeln aus böser Absicht eine Tugend (IV. L. 24), und folglich wäre es für Jeden klüger, zur Erhaltung seines Seins aus böser Absicht zu handeln (IV. L. 24), d. h. die Menschen thäten klüger, nur in Worten einig zu sein, in der Sache aber Gegner, was widersinnig ist (IV. L. 31. Z.); deshalb wird ein freier Mensch u. s. w.

E. Wenn man die Frage stellt, ob nicht, wenn ein Mensch sich durch Treulosigkeit von einer gegenwärtigen Todesgefahr befreien könne, die Vernunft zur Erhaltung seines Daseins fordere, dass er treulos werde, so kann man in derselben Weise antworten, dass, wenn die Vernunft dies rathe, sie es dann auch allen Menschen rathe; folglich die Vernunft den Menschen überhaupt rathe, nur in böser Absicht den Vertrag auf Verbindung ihrer Kräfte und den Besitz gemeinen Rechtes abzuschliessen, d. h. in Wahrheit einen Vertrag dahin, kein gemeines Recht zu haben, was widersinnig ist.[79)]

L. 73. *Ein Mensch, der von der Vernunft geleitet wird, ist mehr frei in einem Staate, wo er nach gemeinsamem Beschlusse lebt, als in der Einsamkeit, wo er sich allein gehorcht.*

B. Ein von der Vernunft geleiteter Mensch wird nicht durch die Furcht zum Gehorsam bestimmt (IV. L. 63), sondern so weit er nach dem Gebote der Vernunft sein Dasein zu erhalten strebt, d. h. so weit er frei zu leben strebt (IV. L. 66. E.), wünscht er die Weise eines gemeinschaftlichen Lebens und Nutzens einzuhalten (IV. L. 37) und folglich (wie IV. L. 37. E. 2 gezeigt worden) nach dem gemeinsamen Beschlusse des Staats zu leben. Der von der Vernunft geleitete Mensch sucht deshalb, um freier zu leben, die gemeinen Rechte des Staats einzuhalten.

E. Dies und Aehnliches, was ich über die wahre Freiheit des Menschen dargelegt habe, bezieht sich auf die

Seelenstärke, d. h. auf die Geistesgegenwart und den Edelmuth (III. L. 59. E.). Ich halte es aber nicht für nöthig, alle Eigenschaften der Seelenstärke hier besonders darzulegen, und noch weniger, dass der tapfere Mann Niemanden hasst, beneidet, über Niemand sich erzürnt oder unwillig wird, Niemanden verachtet und noch weniger stolz ist. Denn dies Alles, was zu dem wahren Leben und der Religion gehört, ist leicht aus IV. L. 37, 46 abzuleiten, indem der Hass durch die Liebe besiegt werden soll, und Jeder, der nach der Vernunft lebt, das Gute, was er für sich erstrebt, auch für die Andern wünscht. Hierzu kommt, was ich IV. L. 50. E. und anderwärts bemerkt habe, nämlich, dass ein seelenstarker Mann vorzüglich das bedenkt, dass Alles aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur folgt. Er weiss deshalb, dass Alles, was er für lästig und übel hält, so wie Alles, was als gottlos, abscheulich, ungerecht und schändlich erscheint, nur davon kommt, dass er die Dinge selbst verstört, verstümmelt und verworren auffasst. Deshalb strebt er vor Allem, die Dinge, wie sie in sich sind, zu begreifen und die Hindernisse der Erkenntniss zu entfernen, wie den Hass, den Neid, den Zorn, den Spott, den Stolz und Anderes dergleichen, was ich früher behandelt habe. Deshalb sucht er, wie gesagt, so viel er vermag, gut zu handeln und fröhlich zu sein. Wie weit aber die menschliche Tugend reicht, um dies zu erlangen, und was sie vermag, werde ich im folgenden Theile darlegen. [80])

Anhang.

Das, was ich in diesem Theile über die rechte Weise zu leben dargelegt habe, ist nicht so geordnet, dass man es mit einem Blick übersehen könnte, sondern es ist zerstreut von mir begründet worden, je nachdem ich nämlich das Eine leichter aus dem Andern ableiten konnte. Ich will es daher hier noch einmal zusammenfassen und in Hauptsätzen zusammenstellen.

S. 1. Alle unsere Bestrebungen oder Begierden folgen so aus der Nothwendigkeit unserer Natur, dass sie entweder aus ihr allein, als ihrer nächsten Ursache, erkannt werden können, oder sofern wir ein Theil der Natur sind,

welche für sich und ohne die übrigen Einzeldinge nicht zureichend begriffen werden kann.

S. 2. Die Begehren, welche aus unserer Natur so folgen, dass sie aus ihr allein erkannt werden könnnen, sind die auf die Seele sich beziehenden, so weit diese als aus zureichenden Vorstellungen bestehend vorgestellt wird. Die übrigen Begehren treffen die Seele nur, soweit sie sich die Dinge unzureichend vorstellt; die Kraft und das Wachsthum dieser Begehren kann nicht durch die menschliche Macht, sondern muss durch die der fremden Dinge bestimmt werden. Deshalb heissen jene Begehren mit Recht Handlungen, und diese leidende Zustände; jene sind immer ein Zeichen unserer Macht, diese dagegen unserer Ohnmacht und mangelhaften Kenntniss.

S. 3. Unsere Handlungen, d. h. jene Begehren, welche durch die Macht oder Vernunft des Menschen bestimmt werden, sind immer gut; die übrigen können gut oder schlecht sein.

S. 4. Es ist deshalb im Leben das Nützlichste, den Verstand oder die Vernunft so viel als möglich zu vervollkommnen; darin allein besteht des Menschen höchstes Glück oder seine Seligkeit. Denn die Seligkeit ist die Seelenruhe, welche aus der anschaulichen Erkenntniss Gottes entspringt. Die Vervollkommnung unseres Verstandes besteht aber auch nur in der Erkenntniss Gottes, seiner Attribute und seiner Handlungen, welche aus seiner Natur mit Nothwendigkeit folgen. Deshalb ist das höchste Ziel eines von der Vernunft geleiteten Menschen, d. h. sein stärkstes Begehren, wodurch er alle andere zu mässigen strebt, sich und Alles, was seiner Erkenntniss erreichbar ist, zureichend zu begreifen.

S. 5. Es giebt daher kein vernünftiges Leben ohne Erkenntniss, und die Dinge sind nur insoweit gut, als sie den Menschen helfen, das Leben seiner Seele zu geniessen, was in der Erkenntniss besteht. Was dagegen den Menschen hindert, die Vernunft zu vervollkommnen und ein vernünftiges Leben zu führen, dies allein ist das Uebel. [81)]

S. 6. Weil aber Alles, dessen wirkende Ursache der Mensch ist, nothwendig gut ist, so kann dem Menschen das Uebel nur von äusseren Ursachen kommen, nämlich so weit er ein Theil der ganzen Natur ist, deren Gesetzen

die menschliche Natur zu gehorchen und auf beinahe unzählige Arten ihr sich anzubequemen genöthigt ist.

S. 7. Es ist unmöglich, dass der Mensch nicht ein Theil der Natur ist und der gemeinsamen Ordnung nicht zu folgen braucht; vielmehr wird, wenn er mit solchen Wesen verkehrt, welche mit seiner Natur übereinstimmen, gerade dadurch die Macht des Menschen gesteigert und unterstützt. Ist der Mensch aber unter Wesen, welche mit seiner Natur sehr wenig übereinstimmen, so wird er kaum ohne grosse Veränderung seiner selbst sich ihnen anbequemen können.[82)]

S. 8. Alles, was wir in der Natur für ein Uebel halten, d. h. was uns hindern kann, zu existiren und ein vernünftiges Leben zu führen, das dürfen wir von uns abhalten, und zwar auf die Weise, welche als die sicherste erscheint; was wir dagegen für gut und nützlich halten, um unser Dasein zu erhalten und ein vernünftiges Leben zu geniessen, das dürfen wir in Besitz nehmen und auf alle Weise gebrauchen. Ueberhaupt ist nach dem höchsten Recht der Natur Jedem das zu thun erlaubt, was nach seiner Meinung zu seinem Nutzen beiträgt.

S. 9. Nichts kann mehr mit der Natur eines Dinges übereinstimmen, als die andern Einzeldinge derselben Art; deshalb giebt es für den Menschen (nach S. 7) nichts Nützlicheres zur Erhaltung seines Daseins und für den Genuss eines vernünftigen Lebens als ein der Vernunft folgender Mensch. Da wir ferner unter den Einzeldingen Nichts kennen, was besser wäre als ein von der Vernunft geleiteter Mensch, so kann man durch Nichts mehr zeigen, wie viel man an Kraft und Einsicht vermag, als durch Erziehung der Menschen auf solche Art, dass sie zuletzt nach dem eigenen Gebot der Vernunft leben.[83)]

S. 10. So weit die Menschen von Neid oder einem andern Affekt des Hasses gegen einander erfüllt sind, insoweit sind sie einander entgegen und folglich um so mehr zu fürchten, als sie mehr wie die andern Einzelwesen der Natur vermögen.

S. 11. Die Gemüther werden jedoch nicht durch die Waffen, sondern durch Liebe und Edelmuth gewonnen.

S. 12. Den Menschen ist es besonders nützlich, in Sitten sich an einander zu schliessen und die Bande

zwischen sich zu knüpfen, durch welche sie am besten aus Allen nur Einen machen und unbedingt das zu thun, was zur Befestigung der Freundschaften beiträgt.

S. 13. Doch dazu gehört Kunst und Wachsamkeit; denn die Menschen sind veränderlich (denn die, welche nach der Vorschrift der Vernunft leben, sind selten) und doch meist neidisch und mehr zur Rache als zum Mitleid geneigt.

Es ist deshalb eine besondere Kraft des Gemüths nothwendig, um Jeden nach seiner Sinnesart zu ertragen und sich vor Nachahmung seiner Affekte zu hüten. Wer aber dagegen versteht, die Menschen zu verkleinern und mehr ihre Laster zu schelten, als die Tugenden zu lehren und das Gemüth der Menschen nicht zu stärken, sondern zu brechen, der ist sich und Andern zur Last. Deshalb haben Viele aus zu grosser Ungeduld ihres Gemüths und falschem religiösen Eifer lieber unter den wilden Thieren als unter den Menschen leben wollen; so wie die Knaben und Jünglinge, welche das Schelten der Eltern nicht mit Gleichmuth ertragen können, zu den Soldaten gehen und die Lasten des Krieges und die Herrschaft der Tyrannei dem häuslichen Frieden und den väterlichen Ermahnungen vorziehen und lieber jede Last sich auflegen lassen, nur um sich an den Eltern zu rächen.[84)]

S. 14. Obgleich daher die Menschen Alles meist nach ihren Neigungen einrichten, so ergeben sich doch aus deren gemeinsamem Vereine viel mehr Vortheile als Nachtheile. Deshalb ist es besser, ihre Unbilden mit Gleichmuth zu ertragen und mit Eifer dem nachzugehen, was der Eintracht und der Schliessung der Freundschaften dient.

S. 15. Was die Eintracht erzeugt, ist das, was zur Gerechtigkeit, Billigkeit und Ehrlichkeit gehört. Denn die Menschen werden nicht bloss durch das Ungerechte und das Unbillige verletzt, sondern auch durch das Hässliche und dadurch, dass man die herrschenden Sitten des Landes verachtet. Zur Gewinnung ihrer Liebe ist aber das vor Allem nöthig, was sich auf Religion und Frömmigkeit bezieht. Man sehe hierüber IV. L. 37. E. 1, 2 und L. 46. E. und L. 73. E.

S. 16. Es pflegt ausserdem der Frieden meist aus der Furcht hervorzugehen, aber ohne Verlass. Man

rechne hinzu, dass die Furcht aus der Ohnmacht der Seele entspringt und deshalb nicht zum Gebrauch der Vernunft gehört, so wenig wie das Mitleiden, wenngleich es den Schein der Frömmigkeit annehmen sollte.

S. 17. Die Menschen werden ausserdem durch Freigebigkeit gewonnen, vorzüglich Jene, welche keine Gelegenheit haben, sich ihren Lebensunterhalt zu erwerben. Jedoch übersteigt es weit die Kräfte und den Nutzen eines Privatmannes, jedem Bedürftigen zu helfen; denn der Reichthum eines Einzelnen ist viel zu unzureichend, um dies zu bestreiten. Ausserdem ist eines Menschen geistige Fähigkeit zu beschränkt, um Alle sich in Freundschaft verbinden zu können. Deshalb liegt die Sorge für die Armen der ganzen Gesellschaft ob und zielt nur auf den allgemeinen Nutzen ab. [85])

S. 18. Ganz anders muss aber die Fürsorge sein in Empfang von Wohlthaten und Erstattung des Dankes, worüber IV. L. 70. E. und L. 71. E. nachzusehen sind.

S. 19. Die buhlerische Liebe, d. h. die Wollust, welche aus der äusseren Gestalt entspringt und überhaupt alle Liebe, welche eine andere Ursache als die Freiheit der Seele hat, geht leicht in Hass über, wofern sie nicht, was schlimmer ist, eine Art Wahnsinn ist und dann mehr durch Streit als durch Einigkeit gesteigert wird (III. L. 31. Z.).

S. 20. Was die Ehe anlangt, so ist sicher, dass sie mit der Vernunft sich verträgt, wenn die Geschlechtslust nicht bloss aus der äusseren Gestalt, sondern auch aus dem Streben, Kinder zu erzeugen und weise zu erziehen, entspringt, und wenn ausserdem die Liebe Beider, d. h. des Mannes und der Frau, nicht bloss das Aeussere, sondern vorzüglich die Freiheit der Seele zur Quelle hat. [86])

S. 21. Ausserdem erzeugt Schmeichelei den Frieden, aber durch das hässliche Vergehen der Knechtschaft oder durch Treulosigkeit; denn Niemand lässt sich mehr durch Schmeichelei bethören, als die Stolzen, welche die Ersten sein wollen, aber nicht sind.

S. 22. Der Selbsterniedrigung wohnt eine falsche Art von Frömmigkeit und Religion inne; und obgleich sie das Gegentheil des Stolzes ist, so steht doch der sich Wegwerfende dem Stolzen am nächsten (IV. L. 57. E.).

S. 23. Es nützt übrigens die Schaam der Eintracht nur in solchen Dingen, die nicht verhehlt werden können. Uebrigens gehört die Schaam, als eine Art der Traurigkeit, nicht zum Gebiete der Vernunft.

S. 24. Die übrigen auf Andere gerichteten Affekte der Traurigkeit sind das gerade Gegentheil der Gerechtigkeit, Billigkeit, Ehrlichkeit, Frömmigkeit und Religiosität und obgleich der Unwille den Schein der Billigkeit an sich trägt, so lebt man doch da ohne Gesetz, wo Jeder über fremde Handlungen richten und sich oder einem Andern selbst Recht verschaffen kann.

S. 25. Die Bescheidenheit, d. h. das Bestreben, den Menschen zu gefallen, gehört, wenn sie sich nach der Vernunft bestimmt, zur Frömmigkeit (IV. L. 37. E.). Entspringt sie aber aus einem Affekte, so ist sie ein Ehrgeiz oder Begehren, welches durch den falschen Schein der Frömmigkeit gewöhnlich Streit und Aufruhr unter den Menschen erregt Denn wer seine Nebenmenschen durch Rath oder That zu unterstützen strebt, damit sie des höchsten Gutes sich erfreuen, der wird vorzüglich suchen, sich ihre Liebe zu erwerben, aber nicht sie zur Bewunderung zu verleiten, so dass seine Lehre von ihm den Namen erhalte, und durchaus keinen Grund zum Neid geben.

In der geselligen Unterhaltung wird er sich hüten, die Fehler der Menschen zu hinterbringen, und über die menschliche Schwäche wird er nur sparsam sprechen, aber reichlich über menschliche Tugend oder Macht und über die Mittel, durch welche man es erreichen kann, dass die Menschen somit nicht aus Furcht oder Abscheu, sondern nur aus dem Affekt der Fröhlichkeit nach den Vorschriften der Vernunft, als solcher, zu leben sich bemühen. [87])

S. 26. Ausser den Menschen kenne ich kein Einzelding in der Natur, an dessen Seele man sich erfreuen und es durch Freundschaft und eine Art des Umganges sich verbinden könnte. Daher fordert die Vernunft unseres Nutzens wegen nicht, irgend etwas neben den Menschen in der Natur zu erhalten; sondern sie lehrt uns, je nachdem es der Bedarf verlangt, es zu erhalten, zu zerstören oder auf irgend eine Weise unserem Gebrauch anzupassen.

S. 27. Der Nutzen, den man von fremden Sachen zieht, ist ausser der Erfahrung und Kenntniss, welche wir aus deren Beobachtung und Umgestaltung gewinnen, vorzüglich die Erhaltung unseres Körpers, und aus diesem Grunde sind vorzüglich jene Dinge nützlich, welche den Körper so erhalten und ernähren können, dass alle seine Theile ihre Verrichtungen richtig vollziehen können. Denn je mehr der menschliche Körper fähig ist, auf viele Arten erregt zu werden, desto fähiger ist der Mensch zum Denken (IV. L. 38. 39). Von solchen Dingen scheint es aber nur sehr wenige in der Natur zu geben, deshalb muss man zur richtigen Ernährung des Körpers von vielerlei Nahrungsmitteln Gebrauch machen. Denn der menschliche Körper besteht aus sehr vielen Theilen verschiedener Natur, welche fortwährend der mannigfachen Ernährung bedürfen, damit der Körper zu Allem, was aus seiner Natur folgen kann, gleich geschickt sei, und damit folglich die Seele gleich geschickt sei, Verschiedenes zu begreifen.

S. 28. Zur Erlangung dessen würden kaum die Kräfte des Einzelnen hinreichen, wenn die Menschen sich nicht gegenseitig unterstützten. Aber die bündigste Darstellung von Allem hat erst das Geld gebracht; deshalb pflegt sein Bild den Sinn der Menge am meisten zu beschäftigen; denn sie können kaum eine Art von Fröhlichkeit sich denken, wo nicht die Vorstellung des Geldes, als Ursache, dabei ist.

S. 29. Zu einem Fehler wird dies aber nur bei denen, welche nicht aus Bedürfniss und der Nothwendigkeiten wegen das Geld suchen, sondern weil sie die Künste des Spiels gelernt haben, mit denen sie sich in die Höhe bringen. Im Uebrigen sorgen sie aus Gewohnheit für ihren Körper, aber nur knapp, weil sie so viel von ihren Gütern zu verlieren meinen, als sie auf Erhaltung ihres Körpers verwenden. Wer indess den wahren Nutzen des Geldes kennt und das Maass des Reichthums nach dem Bedarf abmisst, der lebt mit Wenigem zufrieden. **88)**

S. 30. Da nun das gut ist, was die Theile des Körpers in ihren Verrichtungen unterstützt, und da die Fröhlichkeit darin besteht, dass sie die Macht des Menschen, rücksichtlich seiner Seele und seines Körpers, unterstützt und mehrt, so ist Alles gut, was fröhlich macht.

Da indess die Dinge nicht zu dem Zweck thätig sind, um uns fröhlich zu machen, oder deren Macht zu wirken nicht durch unsern Nutzen geregelt wird, und endlich, weil die Fröhlichkeit sich meist nur auf einen Theil des Körpers hauptsächlich bezieht, so haben die Affekte der Fröhlichkeit (wenn nicht Vernunft und Wachsamkeit dabei ist) und folglich die aus ihnen entspringenden Begehren meist ein Uebermaass. Dazu kommt, dass man im Affekte zunächst das Angenehme der Gegenwart im Auge hat und das Zukünftige nicht mit gleicher Gemüthsruhe abzuschätzen vermag (III. L. 44. E, L. 60. E.).

S. 31. Der Aberglaube erklärt dagegen das für gut, was Traurigkeit bringt, und das für schlecht, was Fröhlichkeit bringt. Indess, wie schon erwähnt (IV. L. 45. E.), erfreut sich nur der Neidische an meiner Ohnmacht und meinem Schaden. Denn je fröhlicher wir sind, desto vollkommener werden wir und nehmen mehr an der göttlichen Natur Theil, und die Fröhlichkeit, welche von der wahren Vernunft nach unserm Nutzen gemässigt wird, kann niemals schlecht sein. Wer dagegen aus Furcht das Gute thut, um das Schlechte zu vermeiden, handelt nicht vernünftig.

S. 32. Die menschliche Macht ist meist sehr beschränkt und wird von der Macht der äusseren Ursachen weit übertroffen; wir haben daher keine unbedingte Macht, die äusseren Dinge nach unserem Bedarf einzurichten. Demnach werden wir die Nachtheile, welche dem entgegen uns treffen, mit Gleichmuth ertragen, wenn wir uns bewusst sind, dass wir unsere Pflicht erfüllt haben, und dass unsere Macht nicht so weit gereicht hat, um dies vermeiden zu können, und dass wir ein Theil der ganzen Natur sind, deren Ordnung wir folgen.

Wenn wir dies klar und deutlich erkennen, so wird der Theil von uns, der die Erkenntniss bildet, d. h. der bessere Theil in uns, damit sich beruhigen und in dieser Ruhe zu beharren streben. Denn mit dieser Erkenntniss können wir nur das Nothwendige verlangen und nur in dem Wahren uns unbedingt zufrieden geben. So weit wir also dies richtig einsehen, so weit stimmt das Streben unseres besseren Theiles mit der Ordnung der ganzen Natur überein.[89)] [90)]

Fünfter Theil.

Ueber die Macht der Verstandes oder über die menschliche Freiheit.

Vorrede.

Ich komme nun endlich zu dem andern Theile der Ethik, welcher die Weise oder den Weg betrifft, der zur Freiheit führt. In diesem Theile werde ich also die Macht der Vernunft untersuchen und zeigen, was diese Vernunft über die Affekte vermag und ferner, was die Freiheit der Seele oder die Seeligkeit ist. Es wird sich daraus ergeben, um wie viel der Weise mächtiger ist, als der Unwissende. In welcher Weise aber und auf welchem Wege die Erkenntniss vervollkommt werde, und mit welcher Kunst der Körper zu pflegen sei, damit er das Seinige recht verrichte, gehört nicht hierher, sondern letzteres zur Medizin und ersteres zur Logik.

Ich werde also, wie erwähnt, hier nur von der Macht der Seele oder Vernunft handeln, und ich werde vor Allem zeigen, wie gross und welcher Art ihre Gewalt über die Affekte ist, um sie zu hemmen oder zu mässigen. Denn ich habe schon oben dargelegt, dass wir keine unbedingte Herrschaft über die Affekte haben. Die Stoiker meinten zwar, dass sie lediglich von unserem Willen abhängig seien, und dass wir sie unbedingt beherrschen könnten; indess wurden sie durch die entgegengesetzte Erfahrung, aber nicht durch ihre Prinzipien genöthigt, einzugestehen, dass nicht wenig Uebung und Eifer zur Mässigung der Affekte erforderlich sei. Es hat dies Jemand durch das Beispiel zweier Hunde (wenn ich mich recht entsinne), eines Haushundes und eines Jagdhundes

zu zeigen versucht, indem er es durch Uebung endlich dahin bringen konnte, dass der Haushund zu jagen sich gewöhnte und der Jagdhund der Verfolgung der Hasen sich enthielt.

Dieser Ansicht ist Cartesius sehr zugethan; denn er nimmt an, dass der Geist oder die Seele vorzugsweise mit einem Gehirntheile, welcher die Zirbeldrüse heisst, verbunden sei, durch deren Hülfe die Seele alle im Körper erweckten Bewegungen und äussern Gegenstände wahrnimmt, und welche die Seele durch ihr blosses Wollen beliebig bewegen könne. Diese Eichel soll nach seiner Annahme so in der Mitte des Gehirns schweben, dass sie durch den leisesten Hauch der Lebensgeister bewegt werden könne. Endlich nimmt er an, dass diese Eichel auf so verschiedene Weise in der Mitte des Gehirns schwebend erhalten werde, als die Lebensgeister auf sie andringen, und dass ebenso viel verschiedene Spuren in sie eingedrückt werden, als verschiedene Gegenstände die Lebensgeister gegen die Eichel anstossen. Daher komme es, dass wenn die Eichel später von dem Willen der Seele, der sie verschieden bewege, auf diese oder jene Weise schwebend erhalten werde, auf der sie einmal von den Lebensgeistern erhalten worden, als diese so oder so erregt wurden, dass diese Eichel die Lebensgeister ebenso fortstösst und bestimmt, wie sie früher von der ähnlichen Schwebung derselben zurückgestossen worden sind. Er nimmt ausserdem an, dass jedes Wollen der Seele mit einer bestimmten Bewegung der Eichel von Natur verbunden sei. Wenn z. B. Jemand die Absicht habe, einen entfernten Gegenstand zu betrachten, so bewirke dieses Wollen, dass der Augenstern sich erweitere. Wenn er aber nur an die Erweiterung des Augensterns denke, so nütze ihm ein solches Wollen dazu nichts, weil die Natur die Bewegung der Eichel, welche dient, die Lebensgeister gegen den Sehnerven zu treiben, um den Augenstern entsprechend zu erweitern oder zu verengen, nicht mit dem Wollen dieser Erweiterung oder Verengerung verbunden habe, sondern nur mit dem Wollen entfernte oder nahe Gegenstände anzuschauen. Endlich nimmt er an, dass zwar jede Bewegung dieser Eichel mit einzelnen Gedanken von Anfang unseres Lebens ab von Natur verknüpft zu sein scheine, indess könne sie auch durch

Uebung mit andern verbunden werden, wie er Art. 50. Th. I. von den Leidenschaften der Seele zu beweisen sucht.

Hieraus folgert Cartesius, dass keine Seele so ohnmächtig sei, um nicht bei richtiger Leitung die unbedingte Herrschaft über ihre Leidenschaften erwerben zu können. Denn diese sind nach seiner Definition »Auffassungen oder Empfindungen oder Bewegungen der Seele, die sich auf sie insbesondere beziehen, und welche durch eine Bewegung der Lebensgeister hervorgebracht, erhalten und verstärkt werden.« (Man sehe Art. 27. Th. I. Ueber die Leidenschaften.) Da man nun mit jedem Wollen eine Bewegung der Eichel und folglich auch der Lebensgeister verbinden könne und diese Bestimmung unseres Wollens bloss von unserer Macht abhänge, so könne man eine vollständige Herrschaft über die Leidenschaften gewinnen, wenn man seinen Willen nach festen und gewissen Urtheilen bestimme, nach denen man die Handlungen seines Lebens einrichten wolle, und mit diesen Urtheilen die Erregung der Leidenschaften verbinde, welche man haben wolle.

Dies ist (so viel ich aus seinen Worten entnehme) die Meinung dieses berühmten Mannes. Ich würde kaum glauben, dass sie von einem so grossen Manne herrühre, wenn sie weniger scharfsinnig wäre. In Wahrheit kann ich mich nicht genug wundern, dass ein Philosoph, der als Grundsatz aufgestellt hat, Alles nur aus Prinzipien abzuleiten, die durch sich selbst klar seien, und nur das klar und bestimmt Eingesehene zu behaupten, und der so oft die Scholastiker getadelt hat, dass sie dunkle Dinge durch verborgene Qualitäten erklären wollen, eine Hypothese aufstellt, die dunkler ist, als alle dunkeln Qualitäten. Was versteht er, frage ich, unter: Verbindung der Seele und des Körpers? Welche klare und bestimmte Vorstellung hat er von der engsten Einigung des Denkens mit einem Theilchen eines ausgedehnten Gegenstandes? Ich wünschte wohl, dass er diese Einigung durch ihre nächste Ursache erklärt hätte. Aber Cartesius hatte Seele und Körper so von einander geschieden, dass er weder für deren Einheit noch für die Seele selbst irgend eine einzelne Ursache angeben konnte und genöthigt war, auf die Ursache des ganzen Universums, d. h. auf Gott, zurückzugehen.

Dann möchte ich wohl wissen, wie viel Grade von Bewegung die Seele jener Zirbeldrüse mittheilen, und mit welcher Kraft sie sie schwebend erhalten kann? Denn ich habe keine Kenntniss, ob diese Eichel langsamer oder schneller von der Seele bewegt wird, als von den Lebensgeistern, und ob die Bewegung der Leidenschaften, die man an feste Urtheile eng geknüpft hat, nicht wieder durch körperliche Ursachen abgetrennt werden kann. Denn daraus würde folgen, dass, wenn auch die Seele sich vorgenommen hätte, den Gefahren entgegen zu gehen und mit diesem Wollen den Affekt der Kühnheit verbunden hätte, dennoch die Eichel durch den Anblick der Gefahr so schwebend gestellt werden könnte, dass die Seele nur an die Flucht denken könnte. Da es kein Verhältniss des Wollens zur Bewegung giebt, so ist auch keine Vergleichung zwischen der Macht oder den Kräften der Seele und des Körpers möglich, und folglich können die Kräfte dieses nie nach den Kräften jener bestimmt werden. Dazu nehme man, dass diese Eichel in keiner solchen Lage in der Mitte des Gehirns angetroffen wird, dass sie so leicht und so mannichfach herum bewegt werden könnte, und dass nicht alle Nerven bis in diese Höhlung des Gehirns sich erstrecken.

Ich lasse endlich Alles bei Seite, was Cartesius von dem Willen und dessen Freiheit behauptet, da ich dessen Unwahrheit genügend dargethan habe. Wenn sonach die Macht der Seele, wie oben gezeigt worden, nur durch die Erkenntniss bestimmt wird, so werden die Hülfsmittel gegen die Affekte, welche Alle wohl, wie ich glaube, an sich erfahren, aber nicht genau beobachten und bestimmt erkennen, nur aus der Erkenntniss der Seele zu entnehmen sein, und ich werde daraus Alles, was ihre Seeligkeit betrifft, ableiten. [1])

A. 1. Wenn in demselben Subjekt zwei entgegengesetzte Handlungen erweckt werden, so muss nothwendig entweder in beiden Handlungen oder in einer eine Veränderung eintreten, bis sie aufhören, entgegengesetzt zu sein. [2])

A. 2. Die Macht der Wirkung wird durch die Macht

ihrer Ursache bestimmt, so weit ihr Wesen durch das Wesen ihrer Ursache erklärt oder bestimmt wird. [3])

Dieses Axiom erhellt aus III. L. 7.

L. 1. *So wie die Gedanken und die Vorstellungen der Dinge sich in der Seele ordnen und verknüpfen, genau so ordnen und verknüpfen sich die körperlichen Erregungen oder Bilder der Dinge im Körper.*

B. Die Ordnung und Verknüpfung der Vorstellungen ist dieselbe (II. L. 7.), wie die Ordnung und Verknüpfung der Dinge, und umgekehrt ist die Ordnung und Verknüpfung der Dinge dieselbe (II. L. 6. Z. u. L. 7), wie die Ordnung und Verknüpfung der Vorstellungen. So wie daher die Ordnung und Verknüpfung der Vorstellungen in der Seele nach der Ordnung und Verknüpfung der Zustände im Körper erfolgt (II. L. 18.), so umgekehrt ordnen und verknüpfen sich die Zustände des Körpers wie die Gedankeu und Vorstellungen der Dinge in der Seele (III. L. 2.). [4])

L. 2. *Wenn man die Erregung der Seele oder den Affekt von der Vorstellung der äusseren Ursache trennt und mit andern Gedanken verbindet, so werden die Liebe oder der Hass gegen die äussere Ursache, so wie die Schwankungen der Seele, welche aus diesen Affekten entspringen, beseitigt werden.*

B. Denn dass, was das Eigenthümliche der Liebe oder des Hasses ausmacht, ist die Fröhlichkeit oder Traurigkeit, begleitet von der Vorstellung einer äussern Ursache (III. D. 6. 7.); wird also diese Vorstellung beseitigt, so hört auch die Liebe und der Hass auf, und diese Affekte mit ihren Folgen werden beseitigt. [5])

L. 3. *Der Affekt, welcher ein Leiden ist, hört auf, ein solches zu sein, sobald man seine klare und bestimmte Vorstellung bildet.*

B. Der Affekt, welcher ein Leiden ist, ist eine verworrene Vorstellung (III. Allgemeine Definition). Wenn man sich also von diesem Affekt selbst eine klare und bestimmte Vorstellung bildet, so wird diese Vorstellung von dem auf die Seele allein bezogenen Affekt nur im

Denken unterschieden (II. L. 22. E.), mithin hört der Affekt auf, ein Leiden zu sein (III. L. 3.).

Z. Ein Affekt ist also um so mehr in unserer Gewalt, und die Seele leidet um so weniger von ihm, je bekannter er uns ist. [6])

L. 4. *Es giebt keine Erregung des Körpers, von der wir nicht eine klare und bestimmte Vorstellung bilden können.*

B. Das Allem Gemeine kann nicht anders als zureichend vorgestellt werden (III. L. 38.). Daher giebt es keine Erregung des Körpers (II. L. 12. Ln. 2. hinter L, 13. E.), von der man nicht eine klare und bestimmte Vorstellung bilden kann.

Z. Hieraus ergiebt sich, dass man von jedem Affekt sich eine bestimmte und klare Vorstellung bilden kann. Denn der Affekt ist die Vorstellung einer Erregung des Körpers (III. Allgemeine Definition), welche deshalb (nach V. L. 3.) eine klare und bestimmte Vorstellung einschliessen muss. [7])

E. Da es Nichts giebt, aus dem nicht eine Wirkung folgt (III. L. 36.), und da man Alles, was aus einer zureichenden Vorstellung in uns folgt, klar und deutlich einsieht (III. L. 40.), so ergiebt sich, dass Jeder die Macht hat, sich und seine Affekte, wenn auch nicht unbedingt, doch zum Theil klar und deutlich zu erkennen und folglich zu bewirken, dass er von ihnen weniger leidet. Man hat daher vor Allem seine Anstrengungen dahin zu richten, dass man jeden Affekt, so viel als möglich, klar und bestimmt erkenne, damit die Seele von dem Affekte aus zu dem Denken dessen geführt werde, was sie deutlich und bestimmt einsieht und worin sie sich vollkommen beruhigt; ferner, dass der Affekt von der Vorstellung der äusseren Ursache sich ablöse und mit wahren Gedanken sich verbinde. Dann werden nicht nur Liebe, Hass u. s. w. verschwinden (V. L. 2.), sondern es können auch die Gelüste oder Begehren daraus dann nicht in das Uebermaass gerathen (IV L. 62.).

Denn man muss vor Allem festhalten, dass es ein und dasselbe Begehren ist, wonach der Mensch sowohl als handelnd wie als leidend gilt. So habe ich z. B. gezeigt, dass die menschliche Natur so beschaffen ist,

dass Jeder will, die Andern sollen nach seinem Sinne leben (III. L. 31. E.). Dieses Begehren ist bei einem nicht von der Vernunft geleiteten Menschen ein Leiden, was Ehrgeiz heisst und vom Stolz nicht weit entfernt ist; dagegen ist es bei einem den Geboten der Vernunft nachlebenden Menschen eine Thätigkeit oder Tugend, welche Frömmigkeit genannt wird (IV. L. 37. E. 1. mit dem zweiten Beweis). In dieser Weise sind alle Verlangen oder Begierden nur in soweit ein Leiden, als sie aus unzureichenden Vorstellungen entspringen, und sie gehören zur Tugend, sobald sie von zureichenden Vorstellungen erweckt oder erzeugt werden. Denn alle Begierden, welche uns zum Handeln bestimmen, können sowohl von zureichenden wie unzureichenden Vorstellungen entspringen (IV. L. 59.). Und (um zum Ausgang zurückzukehren) so kann kein besseres, von unserer Macht abhängiges Mittel gegen die Affekte erdacht werden, als das, was in ihrer wahren Erkenntniss enthalten ist. Denn es giebt in der Seele keine andere Macht, als zu denken und zureichende Vorstellungen zu bilden, wie oben (III. L. 3) gezeigt worden. [8])

L. 5. *Der Affekt für einen Gegenstand, den man einfach vorstellt und nicht als einen nothwendigen oder möglichen oder zufälligen Gegenstand vorstellt, ist bei gleichen sonstigen Umständen von allen der stärkste.*

B. Der Affekt für einen Gegenstand, den man für frei hält, ist grösser als der für einen nothwendigen Gegenstand (III. L, 49.) und daher auch grösser als für den, welchen man als einen möglichen oder zufälligen vorstellt (IV. L. 11.). Aber eine Sache als frei vorstellen kann nichts Anderes sein, als sie sich einfach vorstellen, ohne dass man Ursachen, von denen sie zum Handeln bestimmt worden, kennt (II. L. 35. E.). Mithin ist ein Affekt für einen Gegenstand, den man einfach sich vorstellt, unter sonst gleichen Umständen grösser als für einen nothwendigen, möglichen oder zufälligen Gegenstand, mithin der grösste von allen. [9])

L. 6. *So weit die Seele alle Dinge als nothwendige erkennt, so weit hat die Seele eine grössere Macht über die Affekte oder leidet weniger von ihnen.*

B. Die Seele erkennt, dass alle Dinge nothwendig sind (I. L. 29.) und durch die unendliche Verknüpfung der Ursachen zur Existenz und Thätigkeit bestimmt werden (I. L. 28.), folglich bewirkt sie dadurch, dass sie von den Affekten, welche die Dinge erwecken, weniger leidet (III. L. 48.) und weniger für sie erregt wird.

E. Je mehr diese Erkenntniss, dass nämlich die Dinge nothwendig sind, sich auf die Einzeldinge, die man bestimmter und lebhafter vorstellt, sich ausdehnt, desto grösser wird dadurch diese Macht der Seele über die Affekte, wie selbst die Erfahrung bezeugt. Denn man sieht Traurigkeit über ein verlorenes Gut sich mässigen, sobald der Mensch, der es verloren hat, bedenkt, dass es auf keine Weise hätte erhalten werden können. So sieht man auch dass Niemand die kleinen Kinder bedauert, dass sie nicht gehen, sprechen und Vernunftschlüsse machen können und so viele Jahre gleichsam bewusstlos verleben. Wenn aber die meisten Menschen als erwachsen und nur hie und da einer als Kind geboren würde, dann würde Jeder die Kinder bedauern, weil er dann die Kindheit nicht als eine natürliche und nothwendige Sache, sondern als einen Fehler oder Verstoss der Natur betrachten würde. In dieser Weise könnte ich noch bei vielem Andern das Gleiche aufzeigen.[10])

L. 7. *Die Affekte, welche aus der Vernunft entspringen oder erweckt werden, sind, wenn auf die Zeit Rücksicht genommen wird, stärker als die, welche sich auf Einzeldinge beziehen, die man als abwesend betrachtet.*

B. Eine abwesende Sache betrachtet man nicht mit dem Affekte, mit dem man sie bildlich vorstellt, sondern so, dass der Körper auch durch einen andern Affekt erregt ist, welcher die Existenz dieser Sache ausschliesst (II. L. 27.). Deshalb ist ein Affekt bezüglich einer als abwesend erachteten Sache nicht der Art, dass er die übrigen Handlungen des Menschen und seine Macht übersteigt (IV. L. 6.), sondern vielmehr der Art, dass er von den Affekten, welche die Existenz der äussern Ursache jenes Affektes ausschliessen, in gewisser Art gehemmt werden kann (IV. L. 9.). Ein aus der Vernunft entspringender Affekt bezieht sich aber nothwendig auf die ge-

meinsamen Eigenschaften der Dinge (II. L. 40. E. 2.), die man immer als gegenwärtig betrachtet (denn es kann Nichts geben, was ihre gegenwärtige Existenz ausschlösse), und die man immer auf dieselbe Weise bildlich vorstellt (II. L. 38). Beshalb bleibt ein solcher Affekt immer derselbe und folglich werden die Affekte (V. A. 1.), die ihm entgegen sind, oder die von ihren äussern Ursachen nicht unterstützt werden, sich ihm mehr und mehr anbequemen müssen, bis sie nicht mehr entgegengesetzt sind, und insoweit ist der aus der Vernunft entspringende Affekt der mächtigere. 11)

L. 8. *Von je mehr zugleich zusammentreffenden Ursachen ein Affekt erregt wird, desto stärker ist er.*

B. Mehr Ursachen vermögen mehr als wenigere (III. L. 7.), deshalb wird ein Affekt, von je mehr Ursachen er zugleich erweckt wird, desto stärker sein (IV. L. 5.).

L. 9. *Ein Affekt, der aus vielen und verschiedenen Ursachen entspringt, die die Seele mit dem Affekt zugleich betrachtet, ist weniger schädlich, und man leidet weniger von ihm, und man wird für die einzelnen Ursachen desselben weniger erregt als von einem anderen ebenso starken Affekt, der nur auf eine oder wenigere Ursachen sich bezieht.*

B. Ein Affekt ist nur insoweit schlecht oder schädlich, als die Seele von ihm am Denken gehindert wird (IV. L. 26. 27.). Mithin ist ein Affekt, durch welchen die Seele zur Betrachtung mehrerer Gegenstände auf einmal bestimmt wird, weniger schädlich, als ein anderer, gleich starker Affekt, welcher die Seele nur durch die Kraft eines oder weniger Gegenstände so in der Betrachtung festhält, dass sie an andere Dinge nicht denken kann. Dies war das Erste. Da ferner das Wesen der Seele, d. h. ihre Macht (III. L. 7.), im blossen Denken besteht (III. L. 11.), so wird die Seele durch einen Affekt, der sie zur Betrachtung von Mehrerem bestimmt, weniger leiden, als durch einen gleich grossen Affekt, welcher die Seele mit der Betrachtung eines oder weniger Gegenstände beschäftigt. Dies war das Zweite. Endlich ist dieser Affekt, sofern er auf mehrere äussere Ursachen bezogen wird, auch für jede einzelne schwächer (III. L. 18.). 12)

L. 10. *So lange wir nicht von Affekten erfasst sind, die unserer Natur entgegen sind, so lange haben wir die Macht, die Erregungen des Körpers nach der Ordnung des Verstandes zu ordnen und zu verknüpfen.*

B. Affekte, die unserer Natur entgegen sind, d. h. die schlecht sind (IV. L. 30), sind insoweit schecht, als sie die Seele an dem Erkennen hindern (IV. L. 37). So lange wir also nicht von Affekten erfasst sind, die unserer Natur entgegen sind, so lange wird die Kraft der Seele, womit sie die Dinge zu erkennen strebt, nicht gehemmt (IV. L. 26), und so lange hat sie also die Macht, klare und bestimmte Vorstellungen zu bilden und eine von der andern abzuleiten (II. L. 40. E. 2, L. 47. E.), und so lange werden wir folglich die Macht haben (V. L. 1), die Erregungen des Körpers nach der Ordnung des Verstandes zu ordnen und zu verknüpfen.

E. Durch diese Macht, die Erregungen des Körpers richtig zu ordnen und zu verknüpfen, kann man bewirken, dass man nicht leicht durch schlechte Affekte erregt wird. Denn es gehört eine grössere Kraft dazu (V. L. 7), die nach der Ordnung des Verstandes geordneten und verknüpften Affekte zu hemmen, als die unbestimmten und schwankenden. Das Beste also, was man thun kann, so lange man nicht die vollkommene Erkenntniss seiner Affekte hat, ist, die rechte Weise zu leben oder die festen Grundsätze des Lebens sich vorzustellen, sie in das Gedächtniss einzuprägen und sie auf die einzelnen im Leben oft vorkommenden Dinge fortwährend anzuwenden, damit unsere Einbildungskraft weithin von ihnen erregt werde, und sie uns immer zur Hand sind. So habe ich z. B. als Lebensregel aufgestellt (IV. L. 46. E.), dass man den Hass durch Liebe und Edelmuth besiegen und nicht durch Erwiderung des Hasses vergelten solle. Damit man aber diese Vorschrift der Vernunft immer gegenwärtig habe, wo es nöthig ist, muss man an die gewöhnlichen Schadenzufügungen der Menschen denken und häufig erwägen, wie und auf welchem Wege sie am besten durch Edelmuth fern gehalten werden. So wird man das Bild der Beschädigung mit der Vorstellung dieser Regel verknüpfen, und sie wird uns

immer gegenwärtig sein, wenn uns ein Schaden zugefügt wird (II L. 18).

Wenn man nun auch die Rücksicht auf den wahren Nutzen und das Gute sich gegenwärtig hält, welches aus der gegenseitigen Freundschaft und gemeinsamen Geselligkeit entspringt, und ferner, dass aus der rechten Lebensweise die höchste Seelenruhe entspringt (IV. L. 52), und dass die Menschen, wie Alles, aus der natürlichen Nothwendigkeit handeln, so wird das Unrecht oder der Hass, der aus ihm zu entspringen pflegt, den geringsten Theil unseres Vorstellens einnehmen und leicht überwunden werden.

Wenn auch der Zorn, der aus den grössten Beleidigungen zu entspringen pflegt, sich nicht so leicht überwindet, so wird er doch überwunden werden, obgleich nicht ohne Schwankungen des Gemüths, und zwar in kürzerer Zeit, als wenn man dies nicht so vorbedacht gehabt hätte, wie aus V. L. 6, 7, 8 erhellt.

Ebenso muss man über die Entschlossenheit denken, um die Furcht abzulegen. Man muss sich nämlich die gewöhnlichen Gefahren des Lebens aufzählen und häufig vorstellen, wie sie durch Geistesgegenwart und Tapferkeit am Besten vermieden und überwunden werden können. Aber besonders muss man bei Ordnung seiner Gedanken und Vorstellungen immer Acht haben auf das, was in jeder Sache das Gute ist und so sich immer durch den Affekt der Fröhlichkeit zum Handeln bestimmen. Z. B. wenn Jemand bemerkt, dass er zu sehr dem Ruhme nachstrebt, so muss er über dessen rechten Nutzen nachdenken, und zu welchem Ende ihm nachzustreben sei, und durch welche Mittel er erworben werden könne: aber nicht über den Missbrauch und die Eitelkeit des Ruhmes und über die Unbeständigkeit der Menschen und Anderes dergleichen, woran Niemand als der Seelenkranke denkt. Denn durch solche Gedanken betrüben sich die Ehrgeizigen am meisten, sobald sie an der Erlangung der erstrebten Ehren verzweifeln und weise scheinen wollen, während sie Zorn ausspeien. Diejenigen sind deshalb sicherlich am geizigsten nach Ruhm, welche das meiste Geschrei über dessen Missbrauch und die Eitelkeit der Welt erheben. Auch ist dies keine Eigenthümlichkeit der Ehrgeizigen, sondern Allen gemeinsam, welchen das

Glück widrig ist, und die schwach von Geist sind. Denn selbst der arme Geizige hört nicht auf, über den Missbrauch des Geldes und die Laster der Reichen zu schwatzen, womit er nur sich selbst betrübt und Andern zeigt, dass er nicht bloss seine Armuth, 'sondern auch den Reichthum der Andern mit Missmuth erträgt. So denken auch die, welche von der Geliebten schlecht empfangen worden sind, nur an die Unbeständigkeit und den trügerischen Sinn der Frauen und an die übrigen überall besprochenen Fehler der Frauen; dies Alles wird aber sofort von ihnen vergessen, wenn sie von der Geliebten wieder angenommen werden. Wer also seine Affekte und Begierden durch die blosse Liebe der Freiheit mässigen will, wird möglichst streben, die Tugenden und deren Ursache zu erkennen und die Seele mit der Freude zu erfüllen, welche aus deren Erkenntniss entspringt, keineswegs aber die menschlichen Laster betrachten und die Menschen schelten und sich an einem falschen Bild der Freiheit ergötzen. Wer dies fleissig beachtet und ausübt, (denn es ist nicht schwer) wird sicherlich in kurzer Zeit seine Handlungen meist nach den Geboten der Vernunft einrichten können. 13)

L. 11. *Je mehr ein Bild auf mehrere Gegenstände sich bezieht, desto häufiger kommt es, oder desto öfter besteht es, und desto mehr erfüllt es die Seele.*

B. Denn je grösser die Zahl der Gegenstände ist, auf welche ein Bild oder Affekt sich bezieht, desto mehr Ursachen giebt es, von welchen es erregt und gesteigert werden kann, welche die Seele sämmtlich (nach der Annahme) in dem Affekte zugleich betrachtet. Deshalb wird der Affekt um so häufiger kommen oder um so öfter bestehen und die Seele mehr erfüllen (V. L. 8). 14)

L. 12. *Die Bilder der Gegenstände verbinden sich leichter mit Bildern, welche sich auf Gegenstände beziehen, welche man klar und deutlich einsieht, als mit andern.*

B. Die klar und bestimmt erkannten Gegenstände sind entweder die gemeinsamen Eigenschaften der Dinge, oder was aus ihnen abgeleitet wird (II. L. 40. E. 2), und folglich werden sie häufiger in uns erweckt (V.

L. 11); es kann daher leichter geschehen, dass wir andere Gegenstände eher mit diesen als mit andern zugleich betrachten, und folglich leichter mit diesen als mit andern verbinden (II. L. 18).[15]

L. 13. *Je grösser die Zahl der Bilder ist, mit denen ein anderes Bild verbunden ist, desto häufiger besteht das letztere.*

B. Denn wenn ein Bild mit vielen andern verbunden ist, so giebt es auch mehr Ursachen (IV. L. 18), von denen es erweckt werden kann.[16]

L. 14. *Die Seele kann es bewirken, dass alle Erregungen des Körpers oder Bilder der Dinge auf die Vorstellung Gottes bezogen werden.*

B. Es giebt keine Erregung des Körpers, von welcher die Seele nicht eine einigermassen klare und bestimmte Vorstellung sich bilden könnte (V. L. 4), folglich kann sie bewirken (I. L. 15), dass alle auf die Vorstellung Gottes sich beziehen.[17]

L. 15. *Wer sich und seine Affekte klar und bestimmt erkennt, liebt Gott, und zwar um so mehr, je mehr er sich und seine Affekte erkennt.*

B. Wer sich und seine Affekte klar und deutlich erkennt, ist fröhlich (III. L. 53), und zwar begleitet von der Vorstellung Gottes (V. L. 14), folglich liebt er Gott (III. D. 6), und zwar aus demselben Grunde um so mehr, je mehr er sich und seine Affekte erkennt.

L. 16. *Diese Liebe zu Gott muss die Seele am meisten erfüllen.*

B. Denn diese Liebe ist mit allen Erregungen des Körpers verbunden (V. L. 14), wird durch sie alle gesteigert (V. L. 15) und muss daher (V. L. 11) die Seele am meisten erfüllen.[18]

L. 17. *Gott ist frei von allen leidenden Zuständen und wird durch keinen Affekt der Fröhlichkeit oder der Traurigkeit erregt.*

B. Alle auf Gott bezogenen Vorstellungen sind wahr (II. L. 32), d. h. sie sind zureichend (II. D. 4), und

folglich ist Gott frei von leidenden Zuständen (III. Allg. Definition der Affekte). Ferner kann Gott weder zu einer grösseren, noch zu einer geringeren Vollkommenheit übergehen (I. L. 20. Z. 2), folglich von keinem Affekt der Fröhlichkeit oder Trauer erfasst werden (IV. D. 2. 3).

Z. Gott liebt im eigentlichen Sinne Niemand und hasst Niemand. Denn Gott wird durch keinen Affekt der Fröhlichkeit oder Traurigkeit erregt (V. L. 17), und folglich liebt und hasst er Niemand (III D. 6. 7).[19)]

L. 18. *Niemand kann Gott hassen.*

B. Die Vorstellung Gottes in uns ist zureichend und vollkommen (II. L. 46, 47), folglich sind wir bei Betrachtung Gottes handelnd (III. L. 3), und folglich kann es keine Traurigkeit, begleitet von der Vorstellung Gottes, geben (III. L. 59), d. h. Niemand kann Gott hassen (III. D. 7).

Z. Die Liebe zu Gott kann sich nicht in Hass verwandeln.

E. Man kann einwenden, dass, da wir Gott als die Ursache aller Dinge erkennen, damit Gott auch als die Ursache der Traurigkeit ansehen. Hierauf erwidere ich, dass, so weit man die Ursache der Traurigkeit erkennt, diese so weit aufhört, ein Leiden zu sein (V. L. 3), d. h. so weit hört sie auf, eine Traurigkeit zu sein (III L. 59), mithin sind wir, so weit wir Gott als Ursache der Traurigkeit erkennen, fröhlich.[20)]

L. 19. *Wer Gott liebt, kann nicht wollen, dass Gott ihn wiederliebe.*

B. Wenn ein Mensch dies wollte, so wünschte er (V. L. 17. Z.), dass Gott, den er liebt, nicht Gott wäre, und folglich wünschte er sich zu betrüben (III. L. 19), was widersinnig ist (III. L. 28). Folglich kann, wer Gott liebt u. s. w.[21)]

L. 20. *Diese Liebe zu Gott kann weder durch den Affekt des Neides, noch den der Eifersucht verunreinigt werden, sondern wird um so mehr genährt, je mehr Menschen durch dasselbe Band der Liebe mit Gott verbunden angenommen werden.*

B. Diese Liebe zu Gott ist das höchste Gut, was

wir nach dem Gebot der Vernunft erstreben können (IV. L. 28), und sie ist allen Menschen gemeinsam (IV. L. 36), und wir wünschen, dass sich Alle ihrer erfreuen (IV. L. 37), folglich kann sie durch den Affekt des Neides nicht befleckt werden (III. D. 23) und auch nicht durch den Affekt der Eifersucht (V. L. 18 u. III. L. 35. E.), sondern muss um so mehr gesteigert werden (III. L. 31), als mehr Menschen nach unserer Meinung sich ihrer erfreuen.

E. Man kann auf dieselbe Weise zeigen, dass es keinen Affekt giebt, welcher dieser Liebe geradezu entgegen ist, und von dem diese Liebe zerstört werden könnte. Daher kann man schliessen, dass diese Liebe zu Gott von allen Affekten der beständigste ist, und dass sie, so weit sie sich auf den Körper bezieht, nur mit dem Körper zugleich zerstört werden kann. Von welcher Natur aber diese Liebe ist, wenn sie bloss auf die Seele bezogen wird, werden wir später sehen. [21])

Damit habe ich alle Mittel gegen die Affekte dargelegt, d. h. Alles, was die Seele, für sich betrachtet, gegen die Affekte vermag. Es erhellt daraus, dass die Macht der Seele über die Affekte besteht: 1) in der Erkenntniss dieser Affekte (V. L. 4. E.); 2) darin, dass die Seele den Affekt von der Vorstellung einer äussern Ursache, die man sich verworren vorstellt, trennt (V. L. 4. L. 2. E.); 3) in dem Zeitraume, in welchem die Affekte für Gegenstände, die man erkennt, jene Affekte überwinden, welche sich auf verworren und verstümmelt vorgestellte Gegenstände beziehen (V. L. 7); 4) in der Menge der Ursachen, durch welche jene Affekte genährt werden, die sich auf gemeinsame Eigenschaften der Dinge oder auf Gott beziehen (V. L. 9. 11); 5) endlich in der Ordnung, mit welcher die Seele ihre Affekte ordnen und gegenseitig verknüpfen kann (V. L. 10. E. L. 12. 13. 14). [22])

Damit indess diese Macht der Seele über die Affekte besser erkannt werde, ist festzuhalten, dass man die Affekte stark nennt, wenn man den Affekt des einen Menschen mit dem eines andern vergleicht, und wenn man sieht, dass der eine mehr davon erfasst ist, als der andere, oder wenn man die mehreren Affekte desselben Menschen mit einander vergleicht und ihm von dem einen

Affekt mehr als von dem andern erregt und bewegt sieht. Denn die Kraft jedes Affektes bestimmt sich nach der Macht der fremden Ursache im Verhältniss zu der unsrigen. Die Macht der Seele wird aber bloss durch die Erkenntniss bestimmt, und ihre Ohnmacht oder ihr Leiden dagegen durch den blossen Mangel der Erkenntniss, d. h. diese Ohnmacht wird nach dem gemessen, weshalb die Vorstellungen unzureichend heissen. Daraus ergiebt sich, dass jene Seele am meisten leidet, deren grössten Theil unzureichende Vorstellungen ausmachen, so dass sie mehr an dem, was sie leidet, als an dem, was sie thut, erkannt wird. Dagegen ist diejenige Seele hauptsächlich thätig, deren grösseren Theil zureichende Vorstellungen erfüllen, so dass, wenn auch beiden Seelen gleich viel unzureichende Vorstellungen innewohnen, die letztere doch mehr durch jene Vorstellungen, welche der menschlichen Tugend zugehören, als durch die, welche von der menschlichen Ohnmacht zeugen, sich unterscheidet.

Man muss ferner bedenken, dass die Sorgen und das Unglück ihren Ursprung hauptsächlich aus der zu grossen Liebe für einen Gegenstand ableiten, welcher vielen Veränderungen ausgesetzt ist, und dessen wir niemals mächtig sein können. Denn Jeder ist nur in Sorge und Angst um der Dinge willen, die er liebt, und die Beschädigungen, Verdächtigungen, Feindschaften u. s. w. kommen nur aus der Liebe zu Dingen, deren Niemand in Wahrheit mächtig sein kann.

Hieraus kann man leicht abnehmen, was die klare und bestimmte Erkenntniss über die Affekte vermag, und insbesondere jene dritte Art der Erkenntniss (II. L. 47. E.), deren Grundlage die Erkenntniss Gottes selbst ist. Wenn auch diese Erkenntniss die Affekte, so weit sie ein Leiden sind, nicht unbedingt beseitigt (V. L. 3. L. 4. E.), so bewirkt sie doch, dass sie den kleinsten Theil der Seele ausmachen (V. L. 14). Ferner erzeugt diese Erkenntniss die Liebe zu dem unveränderlichen und ewigen Gegenstande (V. L. 15), dessen wir in Wahrheit mächtig sind (II. L. 45), und deshalb kann sie durch die Fehler, mit welchen die gemeine Liebe behaftet ist, nicht verunreinigt werden, sondern sie muss immer mehr zunehmen (V. L. 15), den grössten Theil der Seele er-

füllen (V. L. 16) und sie in weiter Ausdehnung erregen. [23])

Damit habe ich das beendet, was das gegenwärtige Leben angeht. Denn man wird leicht bemerken, dass, wie ich im Beginn dieser Erläuterung gesagt, ich mit diesem Wenigen alle Mittel gegen die Affekte erschöpft habe, sobald man beachtet, was in dieser Erläuterung und bei den Definitionen der Seele und ihrer Affekte und endlich zu III. L. 1. 3. gesagt worden ist. Es ist daher nun Zeit, dass ich zu dem übergehe, was die Dauer der Seele, ohne Beziehung auf den Körper, betrifft.

L. 21. *Die Seele kann nur während der Dauer ihres Körpers sich etwas bildlich vorstellen und der vergangenen Dinge erinnern.*

B. Die Seele drückt nur während des Bestehens ihres Körpers die wirkliche Existenz ihres Körpers aus und fasst nur während dem die Erregungen ihres Körpers als wirkliche auf (II. L. 8. Z.); folglich stellt sie keinen Körper als wirklich existirend vor (II. L. 26), als nur während der Dauer ihres Körpers, und folglich kann sie sich auch nichts bildlich vorstellen (II. L. 17. E.), noch an Vergangenes sich erinnern, als nur während ihr Körper besteht (II. L. 18. E.). [24])

L. 22. *In Gott giebt es jedoch nothwendig eine Vorstellung, welche das Wesen dieses und jenes menschlichen Körpers unter der Form der Ewigkeit ausdrückt.*

B. Gott ist nicht bloss die Ursache von der Existenz dieses und jenes menschlichen Körpers, sondern auch von dessen Wesenheit (I. L. 25). Diese muss deshalb durch die Wesenheit Gottes nothwendig begriffen werden (I. A. 4), und zwar mit einer gewissen ewigen Nothwendigkeit (I. L. 16), und diese Vorstellung muss nothwendig in Gott sein (II. L. 3).

L. 23. *Die menschliche Seele kann nicht durchaus mit dem Körper zerstört werden, sondern es bleibt von ihr etwas, was ewig ist.*

B. In Gott giebt es nothwendig einen Begriff oder eine Vorstellung, welche das Wesen des menschlichen Körpers ausdrückt (V. L. 22), welche Vorstellung deshalb mit Nothwendigkeit etwas ist, was zum Wesen der menschlichen Seele gehört (II. L. 13). Aber man theilt der menschlichen Seele nur eine durch die Zeit bestimmbare Dauer zu, so weit sie die wirkliche Existenz ihres Körpers, welche durch Dauer bezeichnet und zeitlich bestimmt werden kann, ausdrückt, d. h. man ertheilt der Seele (III. L. 8. Z.) nur Dauer während der Dauer ihres Körpers. Da indessen doch dasjenige etwas ist, was mit einer gewissen ewigen Nothwendigkeit durch die eigene Wesenheit Gottes vorgestellt wird (V. L. 22), so wird dieses Etwas, was zum Wesen der Seele gehört, nothwendig ewig sein.

E. Es ist, wie gesagt, diese Vorstellung, welche das Wesen des Körpers in der Form der Ewigkeit ausdrückt, ein bestimmter Zustand des Denkens, welcher zur Wesenheit der Seele gehört, und welcher nothwendig ewig ist. Es ist indess unmöglich, dass wir eine Erinnerung von unserem Dasein vor dem Körper haben, da es im Körper keine Spuren davon geben, und die Ewigkeit weder durch die Zeit definirt, noch irgend ein Verhältniss mit der Zeit haben kann. Dessenungeachtet fühlen und erfahren wir, dass wir ewig sind. Denn die Seele weiss ebenso die Dinge, welche sie im Erkennen sich vorstellt, als die, welche sie im Gedächtniss hat. Denn die Augen der Seele, durch welche sie die Dinge sieht und beobachtet, sind die Begründungen.

Obgleich wir uns daher nicht erinnern, vor dem Körper existirt zu haben, so wissen wir doch, dass unsere Seele, insoweit sie das Wesen des Körpers in der Form der Ewigkeit enthält, ewig ist, und dass diese ihre Existenz durch die Zeit nicht erklärt und durch die Dauer nicht erläutert werden kann. Man kann deshalb von der Seele nur insoweit sagen, dass sie dauert, und ihre Existenz kann nur insoweit durch eine gewisse Zeit ausgedrückt werden, als sie die wirkliche Existenz des Körpers enthält, und als sie insoweit allein die Macht hat, die Existenz der Dinge durch die Zeit zu messen und sie als Dauer aufzufassen. **25)**

L. 24. *Je mehr man die einzelnen Dinge erkennt, desto mehr erkennt man Gott.*

B. Dies erhellt aus I. L. 25. Z.

L. 25. *Das höchste Streben der Seele und die höchste Tugend ist, die Dinge in der dritten Art des Wissens zu erkennen.*

B. Die dritte Art des Wissens schreitet von der zureichenden Vorstellung einiger Attribute Gottes zur zureichenden Kenntniss des Wesens der Dinge fort (II. L. 40. E. 2). Je mehr man die Dinge so erkennt, desto mehr erkennt man Gott (V. L. 24), und deshalb ist die höchste Tugend der Seele (IV. L. 28), d. h. die Macht oder Natur der Seele (IV. D. 8), oder ihr höchstes Bestreben (III. L. 7), die Dinge in der dritten Art des Wissens zu erkennen.

L. 26. *Je fähiger die Seele zur Erkenntniss der Dinge in dieser dritten Art des Wissens ist, desto mehr strebt sie, die Dinge in dieser Art des Wissens zu erkennen.*

B. Dies erhellt von selbst; denn so weit man sich die Seele vorstellt als fähig, die Dinge in dieser dritten Art des Wissens zu erkennen, insoweit stellt man sich dieselbe auch vor als bestimmt zu dieser Erkenntniss; folglich begehrt die Seele sie um so mehr (III. D. 1), je fähiger sie dazu ist. [26]

L. 27. *Aus dieser dritten Art des Wissens entspringt die höchste mögliche Seelenruhe.*

B. Die höchste Tugend der Seele ist, Gott erkennen (IV. L. 28) oder in der dritten Art des Wissens einzusehen (V. L. 25). Diese Tugend wird um so grösser, je mehr die Seele in dieser Wissensart die Dinge erkennt (V. L. 24); mithin erreicht der, welcher die Dinge in dieser Wissensart erfasst, die höchste menschliche Vollkommenheit und wird folglich von der höchsten Fröhlichkeit erfüllt (III. D. 2), und zwar begleitet von den Vorstellungen seiner und seiner Tugend (II. L. 43). Mithin entspringt aus dieser Art der Erkenntniss die höchste Seelenruhe, die möglich ist (III. D. 25). [27]

L. 28. *Das Streben oder Begehren, die Dinge in dieser dritten Art des Wissens zu erkennen, kann nicht aus der ersten Art des Wissens entspringen, aber wohl aus der zweiten Art.*

B. Dieser Lehrsatz ist durch sich selbst klar. Denn was man klar und bestimmt erkennt, das erkennt man entweder durch sich oder durch ein Anderes, welches durch sich vorgestellt wird, d. h. die Vorstellungen, welche in uns klar und bestimmt sind, oder welche zur dritten Art des Wissens gehören (II. L. 40. E. 2), können nicht aus verstümmelten oder verworrenen Vorstellungen hervorgehen, welche zur ersten Art des Wissens gehören (II. L. 40. E. 2), sondern nur aus zureichenden Vorstellungen, d. h. aus der zweiten und dritten Art des Wissens (II. L. 40. E. 2), und deshalb kann das Streben nach Erkenntniss in der dritten Art des Wissens nicht aus der ersten, wohl aber aus der zweiten Art des Wissens entspringen (III. D. 1). [28)]

L. 29. *Alles, was die Seele in der Form der Ewigkeit erkennt, erkennt sie nicht dadurch, dass sie die gegenwärtige wirkliche Existenz des Körpers erfasst, sondern dadurch, dass sie das Wesen des Körpers in der Form der Ewigkeit erfasst.*

B. So weit die Seele die gegenwärtige Existenz ihres Körpers erfasst, insoweit stellt sie auch eine Dauer vor, welche nach der Zeit gemessen werden kann, und insoweit hat sie nur die Macht, die Dinge mit Beziehung auf die Zeit vorzustellen (II. L. 26. V. L. 21). Aber die Ewigkeit kann durch die zeitliche Dauer nicht erklärt werden (I. D. 8), mithin hat die Seele insoweit nicht die Macht, die Dinge in der Form der Ewigkeit zu erfassen, sondern sie hat diese Macht, weil es zur Natur der Vernunft gehört, die Dinge in der Form der Ewigkeit zu erfassen (II. L. 44. Z. 2), und weil es zur Natur der Seele gehört, das Wesen des Körpers in der Form der Ewigkeit zu erfassen (V. L. 23) und ausser diesen Beiden nichts weiter zu dem Wesen der Seele gehört (II. L. 13). Mithin gehört diese Macht, die Dinge in der Form der Ewigkeit aufzufassen, nur inso-

weit zur Seele, als sie das Wesen des Körpers in der Form der Ewigkeit auffasst.

E. Die Dinge werden von uns in zwiefacher Weise als wirkliche aufgefasst, entweder insoweit wir sie uns vorstellen mit Beziehung auf eine bestimmte Zeit und Art, oder als in Gott enthalten und aus der Nothwendigkeit seiner göttlichen Natur folgend. Die auf diese zweite Art als wahr und wirklich aufgefassten Dinge werden in der Form der Ewigkeit aufgefasst, und ihre Vorstellungen enthalten das unendliche und ewige Wesen Gottes, wie II. L. 45. und E. daselbst gezeigt worden ist. [29)]

L. 30. *So weit unsere Seele sich und den Körper in der Form der Ewigkeit kennt, insoweit hat sie nothwendig die Erkenntniss Gottes und weiss, dass sie in Gott ist und durch Gott vorgestellt wird.*

B. Die Ewigkeit ist Gottes Wesen selbst, so weit dieses die nothwendige Existenz einschliesst (I. D. 8). Daher ist die Erkenntniss der Dinge in der Form der Ewigkeit die Erkenntniss derselben, so weit sie durch das Wesen Gottes als seiende Dinge aufgefasst werden, d. h. so weit sie durch das Wesen Gottes die Existenz enthalten. Daher hat unsere Seele, so weit sie sich und den Körper in der Form der Ewigkeit auffasst, nothwendig die Erkenntniss Gottes und weiss u. s. w. [30)]

L. 31. *Die dritte Art des Wissens ist bedingt von der Seele, als der wirklichen Ursache, insofern, als die Seele selbst ewig ist.*

B. Die Seele erfasst in der Form der Ewigkeit nichts, sofern sie nicht das Wesen ihres Körpers in der Form der Ewigkeit erfasst (V. L. 29), d. h. nur insoweit sie ewig ist (V. L. 21. 23). So weit sie aber ewig ist (V. L. 30), hat sie die Erkenntniss Gottes, welche nothwendig zureichend ist (II. L. 46); mithin ist die Seele, soweit sie ewig ist, zur Erkenntniss von Allem geschickt, was durch diese gegebene Erkenntniss erlangt werden kann (II. L. 40), d. h. zur Erkenntniss der Dinge in der dritten Art des Wissens (II. L. 40. E. 2), und deshalb ist die Seele, so weit sie ewig ist, hiervon die zureichende oder wirkliche Ursache (III. D. 1).

E. Je mehr also Jemand in dieser Art der Erkenntniss stark ist, desto besser kennt er sich und Gott, d. h. desto vollkommener und glücklicher ist er, wie aus dem Folgenden noch deutlicher hervorgehen wird. Wenngleich wir also gewiss sind, dass die Seele ewig ist, so weit sie Dinge in der Form der Ewigkeit auffasst, so wollen wir doch, um das Darzulegende fassbarer und verständlicher zu machen, die Seele so betrachten, wie es bisher geschehen ist, als ob sie einen Anfang im Sein hätte und einen Anfang in der Erkenntniss der Dinge unter der Form der Ewigkeit. Es wird dies ohne Gefahr eines Irrthums geschehen können, sofern wir sorgfältig Acht haben, nur aus klaren Vordersätzen Schlüsse zu ziehen. [31)]

L. 32. *Was man in der dritten Art des Wissens erkennt, daran erfreut man sich, und zwar begleitet von der Vorstellung Gottes, als Ursache.*

B. Aus dieser Art der Erkenntniss entsteht die höchste mögliche Seelenruhe oder Fröhlichkeit (III. D. 25), und zwar begleitet von der Vorstellung seiner (V. L. 27) und mithin auch begleitet von der Vorstellung Gottes, als Ursache (V. L. 30).

Z. Aus der dritten Art des Wissens entsteht nothwendig die geistige Liebe zu Gott. Denn aus dieser Art der Erkenntniss entsteht eine Fröhlichkeit, begleitet von der Vorstellung Gottes, als Ursache (V. L. 31), d. h. die Liebe zu Gott (III. D. 6), nicht insofern wir ihn als gegenwärtig bildlich vorstellen (V. L. 29), sondern sofern wir Gott als ewig seiend erkennen (V. L. 29), und dies ist es, was ich die geistige Liebe zu Gott nenne.

L. 33. *Die geistige Liebe zu Gott, welche aus der dritten Art des Wissens entsteht, ist ewig.*

B. Denn die dritte Art des Wissens ist ewig (V. L. 31. u. I. A. 3). Folglich ist die Liebe, welche aus ihr entspringt, auch nothwendig ewig (I. A. 3).

E. Obgleich diese Liebe zu Gott keinen Anfang hat (V. L. 33), so hat sie doch alle Vollkommenheiten der Liebe ebenso, als wenn sie entstanden wäre, wie V. L. 32. Z. angenommen worden ist. Es ist hier kein Unterschied, ausser, dass die Seele dieselben Vollkommenheiten,

welche wir dort als hinzutretend angenommen haben, von Ewigkeit gehabt hat, und zwar begleitet von der Vorstellung Gottes, als ewiger Ursache. Wenn die Fröhlichkeit in dem Uebergange zu einer grösseren Vollkommenheit besteht, so muss die Seligkeit sicherlich darin bestehen, dass die Seele mit der Vollkommenheit selbst begabt ist. [32])

L. 34. *Die Seele ist nur, so lange der Körper besteht, denjenigen Affekten unterworfen, welche ein Leiden enthalten.*

B. Die Einbildung ist ein Vorstellen, wobei die Seele den Gegenstand als gegenwärtig betrachtet (II. L. 17. E.), welche Vorstellung aber mehr den gegenwärtigen Zustand des menschlichen Körpers, als die Natur des fremden Körpers angiebt (II. L. 16. Z. 2). Daher ist der Affekt eine bildliche Vorstellung, soweit sie den gegenwärtigen Zustand des eigenen Körpers darstellt (III. Allg. Definition), und folglich ist die Seele nur während der Dauer ihres Körpers den Affekten, welche ein Leiden enhalten, ausgesetzt.

Z. Hieraus ergiebt sich, dass keine andere Liebe, ausser der geistigen, ewig ist.

E. Wenn man auf die gewöhnliche Meinung der Menschen Acht hat, so sieht man, dass sie zwar der Ewigkeit ihrer Seele sich bewusst sind, aber diese Ewigkeit mit der zeitlichen Dauer verwechseln und sie in das bildliche Vorstellen oder in das Gedächtniss verlegen, was ihrer Meinung zufolge nach dem Tode bleibt. [33])

L. 35. *Gott liebt sich selbst mit einer unendlichen geistigen Liebe.*

B. Gott ist unbedingt unendlich (I. D. 6), d. h. Gottes Natur erfreut sich einer unendlichen Vollkommenheit (II. D. 6), und zwar begleitet von der Vorstellung seiner (II. L. 3), d. h. von der Vorstellung seiner, als Ursache (I. L. 11. u. A. 1), und dies ist, was in V. L. 32. Z. die geistige Liebe genannt worden ist. [34])

L. 36. *Die geistige Liebe der Seele zu Gott ist Gottes eigene Liebe, durch welche Gott sich selbst liebt; nicht so weit er unendlich ist, sondern so weit*

er durch das in der Form der Ewigkeit erfasste Wesen der menschlichen Seele dargelegt werden kann, d. h. die geistige Liebe der Seele zu Gott ist ein Theil der unendlichen Liebe, womit Gott sich selbst liebt.

B. Diese Liebe der Seele gehört zu den Handlungen derselben (V. L. 32. Z. u. III. L. 3.) und ist eine Handlung, wodurch die Seele sich selbst betrachtet, unter Begleitung der Vorstellung Gottes als Ursache (V. L. 32. Z.), d. h. eine Handlung, wodurch Gott, insoweit er durch die menschliche Seele dargelegt werden kann, sich selbst betrachtet (I. L. 25. Z. u. II. L. 11. Z.), unter Begleitung der Vorstellung seiner. Mithin ist diese Liebe der Seele (V. L. 35) ein Theil der unendlichen Liebe, mit der Gott sich selbst liebt.

Z. Hieraus ergiebt sich, dass Gott, insofern er sich selbst liebt, die Menschen liebt, und folglich, dass die Liebe Gottes zu den Menschen und die geistige Liebe der Seele zu Gott ein und dasselbe sind.[35])

E. Hieraus kann man deutlich erkennen, worin unser Heil oder unsere Seligkeit oder Freiheit besteht, nämlich in der beharrlichen und ewigen Liebe zu Gott oder in der Liebe Gottes zu den Menschen. Und diese Liebe oder Seligkeit wird in den heiligen Schriften nicht mit Unrecht Ruhm genannt; denn mag diese Liebe auf Gott oder auf die Seele bezogen werden, so kann sie mit Recht die Ruhe der Seele genannt werden, welche sich in Wahrheit von dem Ruhme nicht unterscheidet (III. D. 25. 30). Denn so weit sie auf Gott bezogen wird, ist es die Fröhlichkeit (V. L. 35) (wenn es noch gestattet ist, dieses Wort zu gebrauchen), unter Begleitung der Vorstellung Gottes, und dasselbe gilt, wenn diese Fröhlichkeit auf die Seele bezogen wird (V. L. 27). Weil ferner das Wesen unserer Seele nur in der Erkenntniss besteht, deren Prinzip und Grundlage Gott ist (I. L. 15. u. II. L. 47. E.), so wird nun dadurch verständlich, wie und auf welche Weise unsere Seele nach ihrer Wesenheit und Existenz aus der göttlichen Natur folgt und fortwährend von Gott abhängt. Ich habe dieses hier erwähnen wollen, um an diesem Beispiel zu zeigen, wie viel jene Kenntniss der Einzeldinge, welche ich die intuitive oder die dritte Art des Wissens genannt habe (II.

L. 40. E. 2), vermag und die Erkenntniss des Allgemeinen überwiegt, welche ich die zweite Art des Wissens genannt habe. Denn obgleich ich im I. Theil überhaupt gezeigt habe, dass Alles und mithin auch die menschliche Seele, von Gott nach Wesenheit und Existenz abhängig ist, so ist doch jener Beweis, obgleich er richtig und über allen Zweifel erhaben ist, doch für unseren Verstand nicht so überzeugend, als wenn dies aus der eigenen Wesenheit jeder einzelnen Sache, welche von Gott abhängig erklärt worden, gefolgert wird.[36])

L. 37. *Es giebt in der Natur nichts, was dieser geistigen Liebe entgegen ist oder sie aufheben könnte.*

B. Die geistige Liebe folgt nothwendig aus der Natur der Seele, sofern sie als eine ewige Wahrheit durch die Natur Gottes aufgefasst wird (V. L. 33. 29). Wenn es also einen Gegensatz gegen diese Liebe gäbe, so wäre dies ein Gegensatz gegen das Wahre, und mithin bewirkte das, was diese Liebe aufzuheben vermöchte, dass das Wahre falsch würde, was (wie von selbst klar ist) widersinnig ist. Es giebt deshalb nichts in der Natur u. s. w.[37])

E. Das Axiom im Th. IV. bezieht sich auf die Einzeldinge, sofern sie in Bezug auf eine bestimmte Zeit und Ort aufgefasst werden, worüber, wie ich glaube, Niemand zweifeln wird.

L. 38. *Je mehr Dinge die Seele auf die zweite und dritte Art des Wissens erkennt, desto weniger leidet sie von Affekten, die schlecht sind, und fürchtet desto weniger den Tod.*

B. Das Wesen der Seele besteht in der Erkenntniss (II. L. 11); je mehr Dinge daher die Seele in der zweiten und dritten Art des Wissens erkennt, ein um so grösserer Theil von ihr erhält sich bleibend (V. L. 29. 35), und folglich wird ein um so grösserer Theil nicht von Affekten erregt (V. L. 37), die unserer Natur zuwider sind, d. h. welche schlecht sind (IV. L. 30). Je mehr Dinge deshalb die Seele auf die zweite und dritte Art des Wissens erkennt, desto grösser ist ihr Theil, welcher unverletzt bleibt und deshalb weniger von den Affekten leidet.

E. Hiermit versteht man das in IV. L. 39. E. Berührte, was ich in diesem Theile zu erklären versprochen habe, nämlich, dass der Tod um so weniger schädlich ist, je grösser die klare und bestimmte Erkenntniss der Seele ist, und folglich, je mehr die Seele Gott liebt. Weil ferner (V. L. 27) aus der dritten Art des Wissens die höchste möglichc Seelenruhe entspringt, so folgt, dass die menschliche Seele von solcher Art sein kann, dass das, was von ihr mit dem Körper untergeht (V. L. 21), im Vergleich zu dem, was von ihr bleibt, von keiner Erheblichkeit ist. Doch hierüber bald ausführlicher.[38)]

L. 39. *Wer einen Körper hat, der zu Vielem geschickt ist, hat eine Seele, deren grösster Theil ewig ist.*

B. Wer einen Körper hat, der geschickt ist, Vieles zu thun, wird von schlechten Affekten am wenigsten erfasst (IV. L. 38), d. h. von Affekten, die unserer Natur zuwider sind (IV. L. 30), und er hat deshalb die Macht (V. L. 10), die Erregungen des Körpers zu ordnen und zu verbinden nach der Ordnung im Verstande, und mithin zu bewirken (V. L. 14), dass alle Erregungen des Körpers auf die Vorstellung Gottes bezogen werden, wodurch er von einer Liebe gegen Gott erfasst werden wird (V. L. 15), welche den grössten Theil der Seele einnehmen oder ausmachen muss (V. L. 16). Mithin hat er eine Seele, deren grösster Theil ewig ist (V. L. 33).

E. Weil der menschliche Körper zu sehr Vielem geschickt ist, so kann er unzweifelhaft von solcher Natur sein, dass er auf eine Seele sich bezieht, welche eine grosse Kenntniss ihrer und Gottes hat, und deren grösster oder vorzüglichster Theil ewig ist, so dass sie mithin den Tod nicht fürchtet. Damit indess dies deutlicher erkannt werde, ist hier zu bemerken, dass wir in einer steten Veränderung leben, und je nachdem wir uns in das Bessere oder Schlechtere verwandeln, dadurch glücklich oder unglücklich heissen. Denn wer von einem Kinde oder Knaben in eine Leiche sich verwandelt hat, heisst unglücklich, und umgekehrt wird es dem Glück zugeschrieben, wenn man die ganze Lebenszeit mit gesunder Seele in gesundem Körper hat verleben können. Und in Wahrheit hat, wer einen Körper wie ein Kind

hat oder wie ein Knabe, der nur zu Wenigem geschickt ist, und hauptsächlich von äusseren Ursachen abhängig ist, eine Seele, die, für sich betrachtet, weder von sich, noch von Gott, noch von den Dingen etwas weiss; wer dagegen einen Körper hat, der zu Vielem geschickt ist, hat eine Seele, welche, für sich betrachtet, viel von sich, von Gott und den Dingen weiss. Wir müssen daher in diesem Leben vorzüglich darauf bedacht sein, dass der Körper der Kindheit, so weit seine Natur es gestattet und es ihm zuträglich ist, sich in einen andern verwandle, der zu Vielem geschickt ist, und der auf eine Seele sich beziehe, welche ihrer und Gottes und der Dinge am meisten bewusst ist; und zwar so, dass Alles, was zu ihrer Erinnerung oder ihrem bildlichen Vorstellen gehört, im Vergleich zu ihrer Erkenntniss, kaum von Erheblichkeit ist, wie ich bereits V. L. 38. E. gesagt habe. [39])

L. 40. *Je mehr Vollkommenheit ein Ding besitzt, um so mehr handelt es, und um so weniger leidet es, und umgekehrt, je mehr es handelt, desto vollkommener ist es.*

B. Je vollkommener ein Gegenstand ist, desto mehr Realität hat er (II. A. 6), und folglich handelt er um so mehr und leidet um so weniger (III L. 3. E.); dieser Beweis gilt auch in umgekehrter Ordnung, und daraus folgt umgekehrt, dass ein Ding um so vollkommener ist, je mehr es handelt.

Z. Hieraus ergiebt sich, dass der Theil der Seele, welcher sich erhält, mag er so gross sein, wie er will, besser als der übrige ist. Denn der ewige Theil der Seele ist der Verstand (V. L. 23. 29), durch den allein wir als handelnd gelten (III. L. 3); das aber, was, wie gezeigt, untergeht, ist das bildliche Vorstellen (V. L. 21), durch das allein wir leidend sind (III. L. 3. und Allg. Definition), und deshalb ist jener, mag er so gross sein, wie er will, der vollkommnere. [40])

E. Das ist es, was ich über die Seele, insofern sie ohne Beziehung auf die Existenz des Körpers aufgefasst wird, habe darlegen wollen. Es ergiebt sich daraus, so wie aus I. L. 21 und Anderem, dass unsere Seele, als erkennende,

ein ewiger Zustand des Denkens ist, welcher durch einen andern ewigen Zustand des Denkens bestimmt wird; dieser wird wieder von einem andern bestimmt und so fort ohne Ende; so dass alle zugleich den ewigen und unendlichen Verstand Gottes ausmachen.[41)]

L. 41. *Wenn wir auch nicht wüssten, dass unsere Seele ewig ist, so würden wir doch die Frömmigkeit und die Religion und überhaupt Alles, was sich nach der Darlegung in Th. IV. auf die Seelenstärke und den Edelsinn bezieht, für das Höchste halten.*

B. Die erste und einzige Grundlage der Tugend oder der richtigen Lebensweise ist die Sorge für seinen Nutzen (IV. L. 22. Z. L. 24). Um aber das zu bestimmen, was die Vernunft für nützlich erklärt, haben wir keine Rücksicht auf die Ewigkeit der Seele genommen, die wir erst in diesem fünften Theil kennen gelernt haben. Obgleich wir also damals nicht wussten, dass die Seele ewig ist, so haben wir doch das für das Höchste geschätzt, was, wie gezeigt, sich auf die Seelenstärke und den Edelsinn bezog. Wenn wir daher jetzt diese Ewigkeit auch nicht wüssten, so würden wir doch diese Vorschriften der Vernunft für die höchsten halten.

E. Die gewöhnliche Ansicht der Menge scheint eine andere zu sein. Denn die Meisten scheinen sich nur insoweit für frei zu halten, als sie ihren Lüsten nachgehen dürfen, und sie meinen insoweit ihre Selbstständigkeit zu verlieren, als sie gehalten sind, nach den Vorschriften des göttlichen Gesetzes zu leben. Sie halten deshalb die Frömmigkeit und die Religion und Alles, was sich auf die Geistesstärke bezieht, für lästig und hoffen davon nach dem Tode frei zu werden und den Preis dieser Knechtschaft, d. h. dieser ihrer Frömmigkeit und Religion, zu empfangen.

Sie werden auch nicht bloss durch diese Hoffnung, sondern auch und vorzüglich durch die Furcht, nämlich dass sie nach dem Tode nicht mit schrecklichen Martern gestraft werden, bestimmt, dass sie nach der Vorschrift des göttlichen Gesetzes leben, so weit ihre Schwächlichkeit und ihre ohnmächtige Seele es vermag. Wohnte

nicht diese Hoffnung und diese Furcht in den Menschen, und glaubten sie, die Seele ginge mit dem Körper unter, und es stände den Elenden, mit der Last der Frömmigkeit Beladenen nicht ein längeres Leben bevor, so würden sie auf ihren eigenen Sinn zurück gehen und lieber wollen, dass Alles nach der Lust ginge, und dass sie lieber dem Glück als sich selbst unterthan wären. Solches scheint mir ebenso widersinnig, als wenn Jemand, weil er weiss, dass er durch gute Nahrungsmittel seinen Leib nicht in alle Ewigkeit erhalten kann, sich lieber mit Gift und tödtlichen Sachen sättigen wollte, oder weil er sieht, dass die Seele nicht ewig oder unsterblich ist, lieber verrückt sein und ohne Verstand leben wollte. Dieses ist so widersinnig, dass es kaum eine Erörterung verdient. 42)

L. 42. *Die Seligkeit ist nicht der Lohn der Tugend, sondern die Tugend selbst, und man erfreut sich ihrer nicht, weil man die Lüste im Zaume hält, sondern weil man sich ihrer erfreut, kann man die Lüste im Zaum halten.*

B. Die Seligkeit besteht in der Liebe zu Gott (V. L. 36. E.), welche Liebe aus der dritten Art des Wissens entspringt (V. L. 32. Z.), und deshalb muss diese Liebe (III. L. 59. u. 3) auf die Seele, so weit sie handelt, bezogen werden, und so weit ist sie die Tugend selbst (IV. D. 8). Dies ist das Erste.

Ferner erkennt die Seele um so mehr, je mehr sie sich dieser göttlichen Liebe oder Seligkeit erfreut (V. L. 32), d. h. um so grössere Macht hat sie über die Affekte (V. L. 3. Z.), und desto weniger leidet sie von Affekten, die schlecht sind (V. L. 38). Folglich hat die Seele dadurch, dass sie sich dieser göttlichen Liebe oder Seligkeit erfreut, die Macht zur Hemmung der Lüste, weil die menschliche Macht über die Affekte nur in der Erkenntniss enthalten ist. Niemand geniesst deshalb die Seligkeit, weil er die Affekte gehemmt hat, sondern umgekehrt, die Kraft, diese Affekte zu hemmen, entspringt aus der Seligkeit selbst. 43)

E. Hiermit ist das beendet, was ich rücksichtlich der Macht der Seele über die Affekte und über die Freiheit der Seele habe darlegen wollen. Hieraus erhellt, wie viel der Weise den Unwissenden überwiegt und mächtiger

als dieser ist, der nur von den Lüsten getrieben wird. Denn der Unwissende wird nicht allein von äusseren Ursachen auf viele Weise getrieben und erreicht nie die wahre Seelenruhe, sondern er lebt auch in Unkenntniss von sich, von Gott und von den Dingen, und so wie sein Leiden aufhört, hört auch sein Dasein auf; während dagegen der Weise, als solcher, kaum eine Erregung in seinem Geiste empfindet, sondern in der gewissermassen nothwendigen Erkenntniss seiner, Gottes und der Dinge niemals aufhört, zu sein, und immer der wahren Seelenruhe geniesst. Wenn auch der Weg, welchen ich, als dahin führend, aufgezeichnet habe, sehr schwierig erscheint, so kann er doch aufgefunden werden. Und allerdings mag er beschwerlich sein, weil er so selten gefunden wird. Denn wie wäre es möglich, dass, wenn das Heil bei der Hand wäre und ohne grosse Mühe gefunden werden könnte, dass es von Allen fast vernachlässigt würde? Indess ist alles Erhabene ebenso schwer, wie selten. 44)

Ende der Ethik. 45)

Druck von Gebrüder Grunert in Berlin.

Philosophische Bibliothek

oder

Sammlung

der

Hauptwerke der Philosophie

alter und neuer Zeit.

Unter Mitwirkung namhafter Gelehrten

herausgegeben, beziehungsweise übersetzt, erläutert und mit Lebensbeschreibungen versehen

von

J. H. von Kirchmann.

Achtzehnter Band.

B. de Spinoza's kurzgefasste Abhandlung von Gott, dem Menschen und dessen Glück.

Berlin, 1874.

Erich Koschny.

(L. Heimann's Verlag.)

B. de Spinoza's

kurzgefasste Abhandlung

von Gott,

dem Menschen und dessen Glück.

Aus dem Holländischen in's Deutsche übersetzt und mit einem Vorwort begleitet

von

C. Schaarschmidt,

Prof. in Bonn.

2. verbesserte Auflage.

Berlin, 1874.

Erich Koschny.

(L. Heimann's Verlag.)

Vorwort.

Spinoza's Abhandlung von Gott, dem Menschen und dessen Glück, die hier in deutscher Uebersetzung erscheint, ist als der erste Entwurf der später in fünf Büchern geschriebenen Ethik anzusehen, welcher von dem Philosophen in den Jahren 1656 bis 1660 oder 1661 ausgearbeitet wurde, um dem Kreise seiner nächsten Freunde und Anhänger zur Anleitung in der Philosophie im Stillen mitgetheilt zu werden. Der ursprüngliche Text dieses Werkes, der niemals gedruckt worden ist, war in Latein abgefasst. Dieser scheint unwiederbringlich verloren zu sein, wenigstens hat er trotz aller Mühe bis jetzt nicht aufgefunden werden können. Wir müssen uns also mit der holländischen Uebersetzung desselben begnügen, die wahrscheinlich, wie dies auch bei den andern Schriften der Fall war, gleich nachdem Spinoza das kleine Werk seinen Freunden bekannt gemacht hatte, abgefasst und durch Abschriften unter den Anhängern des Philosophen verbreitet, aber ebensowenig wie der lateinische Urtext damals veröffentlicht wurde. Letzteres geschah auch später nicht, weil Spinoza schon in der ersten Hälfte der sechsziger Jahre des 17. Jahrhunderts an einer neuen, umfassenderen Niedersetzung der Ethik zu arbeiten begann, die noch während der Ausarbeitung seinen Freunden stückweise mitgetheilt ward und gleich nach seinem Tode (1677) sowohl lateinisch als in holländischer Uebersetzung herauskam, so dass jener erste Entwurf, eben unsere Abhandlung von Gott, dem Menschen und dessen Glück, dadurch antiquirt erschien.

Zwei Abschriften von der holländischen Uebersetzung dieser Abhandlung sind uns noch erhalten. Sie sind

von sehr verschiedenem Werthe. Die eine, gegenwärtig Herrn Dr. van der Linde zugehörig, wurde etwa um die Mitte des vorigen Jahrhunderts von Joh. Monnikhoff, Stadtchirurgen von Amsterdam, abgefasst, während die andere, deren Besitzer Herr Praes. Adr. Bogaers in Rotterdam ist, in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts und allem Vermuthen nach noch zu Spinoza's Lebzeiten niedergeschrieben worden ist. Genügende Anzeichen sprechen dafür, dass der letztere Codex, welchen man als den der Quelle zunächst stehenden und deshalb wichtigsten betrachten muss, einen gewissen Willem Deurhoff zum Besitzer, vielleicht auch Schreiber gehabt habe. Dieser Deurhoff, ein jüngerer Zeitgenosse und Anhänger Spinoza's (1650—1717) soll schon zu dessen Lebzeiten eine Abschrift von Spinoza's „Ethik" besessen haben, eine Notiz, welche zu der Vermuthung berechtigt, dass damit dieser erste Entwurf der Ethik gemeint sei, und zwar, da Deurhoff nicht Latein verstand, dieser Entwurf in der noch vorhandenen holländischen Uebersetzung. Aller Wahrscheinlichkeit nach schliesst sich dieselbe, wie sie in der Bogaers'schen Handschrift (A.) enthalten ist, an den lateinischen Urtext am genauesten an; sie bewahrt sogar noch eine Anzahl lateinischer Termini, welche derselbe darbot. Die zweite, von Monnikhoff abgefasste Handschrift dagegen (B.) ist aus der ersteren abgeschrieben, aber dabei viel verändert worden, da der Schreiber den Stil oder auch das Verständniss zu bessern suchte. Dadurch ist der Text der zweiten Handschrift, bei dem man ausser der Handschrift A etwa noch eine andere beachtenswerthe Quelle vorauszusetzen keineswegs berechtigt ist, nicht unbedeutend der lateinischen Urschrift entfremdet worden. Die Entdeckung dieses Verhältnisses beider Handschriften zu einander, über welches kein Zweifel bestehen kann, veranlasste mich zur Herausgabe des in dem Bogaers'schen Codex enthaltenen Textes, welcher im Jahre 1869 zu Amsterdam erschienen[1]) ist, nachdem eine frühere,

---

[1]) Unter dem Titel: Benedicti de Spinoza „Korte Verhandeling van God, de Mensch en deszelfs Welstand" tractatuli deperditi de Deo et homine ejusque felicitate versio Belgica.

im Jahre 1862 bald nach der Entdeckung der Spinozaschen Abhandlung im Anschluss an den van der Lindeschen Codex gleichfalls in Amsterdam veranstaltete Ausgabe sich als ungenügend erwiesen hatte[1]). Um zugleich aber auch den der holländischen Sprache Unkundigen die neuentdeckte Abhandlung Spinoza's zugänglich zu machen, erschien bald darauf als Theil der philosophischen Bibliothek deren deutsche Uebersetzung, welche sich möglichst wörtlich dem besseren holländischen Texte anschliesst, unter steter Berücksichtigung des Umstandes, dass dieser letztere eine in Latein abgefasste Urschrift voraussetzt.

Zu fast gleicher Zeit veröffentlichte Chr. Sigwart eine andere Uebersetzung der Schrift in's Deutsche.[2]) Gegenwärtig aber, nachdem die erste starke Auflage der in der philosophischen Bibliothek erschienenen Uebersetzung vergriffen war, erscheint nun eine zweite Ausgabe derselben, welche ich in vielen Punkten durch Benutzung fremder und eigener Studien gegen die erste verbessern konnte.

Was die Anmerkungen anbetrifft, von denen der holländische Text in beiden Handschriften begleitet wird, so ist anzunehmen, dass sie theilweise nicht von Spinoza herrühren, sondern Zusätze des Uebersetzers oder wohl auch des Schreibers der älteren Handschrift sind, da sie in vielen Fällen entweder nur das in der Hauptschrift Enthaltene mit anderen oder gar wohl auch mit denselben Worten, wie diese, wiedergeben

---

Ad antiquissimi codicis fidem edidit et de Spinozanae philosophiae fontibus praefatus est Car. Schaarschmidt. Cum Spinozae imagine chromolithographica. Amstelodami, Frd. Muller. 1869. 8⁰.

[1]) Ad Benedicti de Spinoza opera quae supersunt supplementum. Continens tractatum hujusque ineditum de Deo et homine etc. etc. Amstelodami, Frd. Muller. 1862. 12⁰.

[2]) Unter dem Titel: Benedict de Spinoza's kurzer Tractat von Gott, dem Menschen und dessen Glückseligkeit. Auf Grund einer neuen von Dr. Antonius von der Linde vorgenommenen Vergleichung der Handschriften in's Deutsche übersetzt mit einer Einleitung kritischen und sachlichen Erläuterungen begleitet von Chr. Sigwart. Tübingen, H. Laupp. 1870. 8⁰.

oder aber Dinge einmischen, welche mit Spinoza's uns bekannter Denk- und Ausdrucksweise nicht zusammenstimmen. Mehrere dieser Anmerkungen sind dagegen so charakteristisch, dass man den Geist und Stil des Philosophen darin wiederzufinden glauben darf. Da es nun schwer ist, in manchen Fällen wohl unmöglich sein dürfte, über die Aechtheit oder Unächtheit dieser Anmerkungen zu einem abschliessenden Resultate zu gelangen, habe ich, um dem Leser das Urtheil darüber frei zu lassen, alle diejenigen wiedergegeben, welche von sachlichem Interesse sind. Sonach enthält diese deutsche Uebersetzung alles irgendwie Wichtige unverkürzt.

Diejenigen Anmerkungen nun, welche aus der holländischen Handschrift geflossen sind, sind am Ende mit einem „A. d. h. M.“ bezeichnet worden, um sie von meinen eigenen zur Rechtfertigung meiner deutschen Uebersetzung hie und da hinzugefügten kurzen Noten, die am Ende ein „A. d. Ue.“ tragen, zu unterscheiden.

Die Ueberschriften sind dem holländischen Manuscript entsprechend wiedergegeben.

Was den Inhalt des Werkes betrifft, so ist derselbe seit dem Erscheinen der van Vloten'schen Ausgabe schon vielfach in Betracht gezogen worden. Als Schriften, welche sich eingehend damit beschäftigt haben, erwähne ich besonders die Arbeiten von Chr. Sigwart[1]), A. Trendelenburg[2]), R. Avenarius[3]) und Joël[4]). In diesen ist Spinoza's Abhandlung einer gründlichen Analyse unterworfen und für das Verständniss des Systems,

---

[1]) Spinoza's neu entdeckter Tractat von Gott, dem Menschen und dessen Glück. Gotha, R. Besser. 1866. 8⁰.

[2]) Ueber die aufgefundenen Ergänzungen zu Spinoza's Werken und deren Ertrag für Spinoza's Leben und Lehre. In „Historische Beiträge zur Philosophie. Bd. III. Berlin, G. Bethge“. 1867. Nr. VIII. p. 277. ff.

[3]) Ueber die beiden ersten Phasen des Spinoza'schen Pantheismus und das Verhältniss der zweiten zur dritten Phase. Leipzig, E. Avenarius. 1868. 8⁰.

[4]) Zur Genesis der Lehre Spinoza's mit besonderer Berücksichtigung des kurzen Tractats „von Gott, dem Menschen und dessen Glückseligkeit“ von Dr. B. Joël. Breslau, Schletter H. Skutsch). 1871. 8⁰.

insbesondere für dessen Genesis und Entwicklungsgeschichte verwerthet worden. Sigwart glaubt auf Grund deutlicher, in unserer Abhandlung enthaltener Spuren annehmen zu müssen, dass Spinoza neben anderen uns schon bekannten Quellen seiner Speculation auch den Schriften Jordano Bruno's einen Einfluss verdanke, der sich vor Allem in der Anwendung des Begriffes der einen allumfassenden Natur zeige[1]). Von dieser Ansicht ausgehend, hält er die beiden Dialoge oder Dialogfragmente, welche das zweite Kapitel des ersten Buches der „Korte Verhandeling" schliessen, für die ersten schriftstellerischen Versuche Spinoza's, die später der Abhandlung eingefügt worden seien. Dieser Ansicht pflichtet auch Avenarius bei[2]). Dass Beide in dem letzteren Punkte Recht haben, ist zwar leicht möglich, durch zwingende Gründe indessen nicht zu erhärten. Neben die späteren Schriften und namentlich die Ethik gestellt, erscheint die Abhandlung von Gott und dem Menschen noch einem Stadium der Denkentwicklung des Verfassers angehörig, wo so vieles Unfertige und Unabgeschlossene unterläuft, dass sich wohl denken lässt, er habe die dialogische Form der philosophischen Darstellung auch einmal versucht, als er schon in der Ausarbeitung des Tractats begriffen war. Er befindet sich zur Zeit der Abfassung in den zwanziger Jahren seines Lebens gleichsam noch auf einem Durchgangspunkte seiner Speculation, wenngleich deren Hauptgesichtspunkte bereits feststehen. Die Benutzung Bruno's anlangend, so ist es schwerer, sich dem Gewicht der dafür von Sigwart vorgebrachten Gründe zu entziehen, die Avenarius übrigens noch vermehrt hat.

Aber nicht nur Anknüpfungspunkte an die Bruno'sche Philosophie (oder einer dieser verwandte neuplatonisch-pantheistische Anschauungsweise) bietet unsere Abhandlung, sondern verräth auch, wie ich in der Vorrede meiner oben erwähnten Ausgabe der „Korte Verhandeling" darzulegen versucht habe,[3]) ein enges Verhält-

---

[1]) A. a. O. pag. 107. ff.
[2]) Sigwart i. a. W. pag. 131. Avenarius i. a. W. pag. 11. ff.
[3]) pag. XXV—XXVIII.

niss der Gedanken Spinoza's zur älteren jüdischen Philosophie. Dies ist um so wichtiger, als Spinoza's erste (freilich nicht von ihm selbst herausgegebene und dem Lehrinhalt nach seiner philosophischen Ueberzeugung ausgesprochenermassen fremde) Schrift „die Principien der Descartischen Philosophie" dazu Veranlassung gegeben hat, ihn vornehmlich als einen Epigonen des Cartesius, und seine speculative Weltansicht als eine aus dessen Lehre entwickelte Consequenz zu betrachten. Gerade unsere Abhandlung von Gott u. s. w. zeigt, dass Spinoza in sehr wichtigen Punkten den älteren Lehrern seiner Nation folgt; ich erwähne hier nur des Begriffs Gottes als der alleinigen, allumfassenden Substanz, dieses Cardinalpunktes seiner Metaphysik, bei dem er sich selbst auf die alten Hebräer und deren Traditionen beruft;[1]) und der intellectuellen Liebe zu Gott, des Cardinalpunktes seiner Ethik, welchen in ähnlicher Weise ein hochberühmter jüdischer Philosoph und Theolog des spätesten Mittelalters, Chasdai Crescas, hervorhebt.[2]) Diese Beziehung erscheint um so natürlicher, wenn wir uns erinnern, dass Spinoza von frühester Jugend an dem Studium der jüdischen Theologie und Philosophie obgelegen hat, wie er uns beiläufig selbst erzählt[3]) und seine Biographen uns mittheilen.[4])

Wir gewinnen demnach aus der Betrachtung der Abhandlung von Gott und dem Menschen einen deutlicheren Einblick in die Entwicklungsgeschichte Spinoza's

---

[1]) Vgl. meine schon erwähnte Praefatio pag. XXVI und XXVII, wo ich nur zu viel Gewicht auf die Cabbalisten gelegt habe, da Spinoza ähnliche pantheistische Lehren wohl auch bei anderen noch älteren jüdischen Lehrern gefunden und von dort citirt haben mag, ohne grade der Cabbala zu gedenken.

[2]) Vgl. Praef. pag. XXXII; so wie Joël in d. o. angef. Schrift pag. 19 folgg., wo die Beziehungen unseres Tractats zu der jüdischen Philosophie weiter verfolgt sind.

[3]) Tract. theol. politic. cap. XVIII.

[4]) Coler's Vie de Spinoza bei Paulus, II, pag. 602 ff. Vgl. ebendaselbst pag. 594 ff. die Angaben Boullainvillers. Ferner. Auerbach, Spinoza's Leben, p, XXIV. ff. (sämmtliche Werke. Bd. I.), Orelli, Spinoza's Leben und Werke pag. 6. ff.

als Philosophen, als uns bisher vergönnt gewesen war, und können an der Hand derselben einerseits auf seine Jugendstudien zurückschliessen, wie auch den Uebergang von diesen zu seinen späteren Schriften, besonders dem theologisch-politischen Tractat und der Ethik verfolgen. Hier, in der Abhandlung von Gott, hat er sich zum ersten Male ganz unumwunden und seiner wissenschaftlichen Ueberzeugung gemäss ausgesprochen, was bekanntlich nicht einmal in den den „Principien der (Descartischen) Philosophie" angehängten „metaphysischen Gedanken" der Fall ist. Gleichwohl hat aber dieser Anhang der Principien, welcher den Leser derselben vom Cartesianismus aus auf den Weg des specifischen Spinozismus zu bringen bestimmt ist,[1]) und welcher sich ganz vorherrschend mit dem Wesen Gottes beschäftigt (im ersten Buche in 3 Kapiteln [2—4] unter sechs, im zweiten in 11 Kapiteln [1—11] unter zwölf) die grösste Verwandtschaft mit den das göttliche Wesen und dessen Verhältniss zur Welt betreffenden Erörterungen unseres Tractats. Das ist um so natürlicher, je näher die „metaphysischen Gedanken" von allen Schriften des Philosophen der Zeit nach unserem Erstlingswerke stehen. Der erste Herausgeber der „Principien" und „metaphysischen Gedanken," Dr. L. Meyer, welcher zur Zeit der Veröffentlichung (1663) längst im Besitze unserer Abhandlung gewesen sein wird, deutet daher am Schluss seiner Vorrede, welche, wie die damals herausgegebene Schrift Spinoza's selbst, durch die Abhandlung von Gott erst ihr volles Licht empfängt, mit Recht darauf hin, dass Spinoza die Schwierigkeiten, welche er in den „metaphysischen Gedanken" ausspricht, nicht für so unüberwindlich halte und dasjenige für wohl begreiflich erachte, was er dort vom Standpunkte des Cartesianismus aus als unbegreiflich hinstellt. In der That liefert unsere Abhandlung für Meyer's Behauptung den thatsächlichen Beweis.

---

[1]) Ueber diesen Punkt erlaube ich mir auf mein Buch, „Descartes und Spinoza. Urkundliche Darstellung der Philosophie Beider." Bonn, A. Marcus. 1850. 8⁰. pag. 61—62 zu verweisen.

Jedoch noch weiter, auf die Ethik selbst, verbreitet der Tractat von Gott u. s. w. ein erwünschtes Licht, indem wir durch ihn das richtigere Verständniss mancher Probleme und Begriffe empfangen, welche dort, im engen Bette der geometrischen Methode, nicht so leicht verständlich sind. Es muss zwar dabei immer in Betracht gezogen werden, dass Spinoza noch im Laufe der sechsziger Jahre des 17. Jahrhunderts, während er die grosse Ethik allmählich ausarbeitete, sich in ebenso lebhafter als stetiger Entfaltung seines speculativen Denkens befunden hat, so dass dieser sein erster Entwurf, mit welchem wir hier zu thun haben, dem spätern Werk gegenüber um so unfertiger erscheint, als er noch gar Manches enthält, das von Spinoza nachmals umgebildet oder wohl auch ganz aufgegeben worden ist. Dies schliesst jedoch nicht aus, dass unser Tractat, in dem Spinoza mit jugendlicher Frische und Wärme, und da er für Vertraute schreibt, ganz offen, unbefangen und gleichsam unmittelbar sich selbst giebt, indem er uns die Genesis der wesentlichsten Begriffe des nachmals vollendeteren Systems zeigt, von hoher Bedeutung für das Verständniss des letzteren sei.[1]) In der Ethik sind die letzten Consequenzen derjenigen Weltanschauung gezogen, deren erste Fundamente der Tractat legt, und während dort die mathematische Methode dem Ganzen das Aussehen sicherer Vollendung giebt, muss hier die dialektische Lebendigkeit der Erörterung durch die entgegenstehenden Meinungen der Schulphilosophen hindurch der Speculation den Weg zur Lösung ihrer Aufgabe erst bahnen.

Nicht minder merkwürdig erscheint endlich der Tractat, wenn wir erwägen, welchen Rückschluss er auf das Verhältniss des Philosophen zur positiven Theologie schon in einer Zeit zulässt, wo er das dreissigste Lebensjahr noch nicht erreicht hatte. Spinoza erscheint nämlich in dieser seiner ersten Abhandlung bereits auf demselben Standpunkt der Offenbarungstheorie gegenüber, welchen er im theologisch-politischen Tractat

---

[1]) Es muss hier genügen, auf die oben erwähnten Schriften Joël's, Sigwart's und Trendelenburg's zu verweisen, so wie auf R. Avenarius' beachtenswerthe Studie.

einnimmt, auf dem Standpunkt eines durchgeführten Rationalismus. Dies soll nicht heissen, dass er sich von der Religion als solcher überhaupt losgesagt habe, nur dem Positivismus derselben hat er sich entfremdet: er will die Speculation selbst zur Religion gemacht wissen, indem er jede andere Offenbarung des göttlichen Wesens, als die mittelst der Intellectualanschauung unseres Innern geschehende, leugnet und die clara et distincta perceptio, das adaequate Denken, als den eigentlichen Gottesdienst fasst. Ueberzeugt, dass der eigentliche Gegenstand der Speculation das Wesen Gottes sei, und dass ferner die Betrachtung des göttlichen Wesens uns mit Liebe zu ihm erfülle, worauf das sittliche Streben behufs unserer Vereinigung mit Gott gerichtet sein müsse, sieht er daher mit Plato in der Philosophie nicht nur die rücksichtslose, systematische Wahrheitserforschung, sondern zugleich das zureichende Mittel unserer persönlichen Wohlfahrt, die zu ihrer Verwirklichung nicht äusserer Glücksgüter, sondern nur der Hingabe an das Höchste bedarf. In dieser Stimmung, mit dieser Ueberzeugung hat er seinen Tractat geschrieben, dessen Grundton ich daher als mystisch bezeichnen möchte. So finden wir denn darin bereits den Glauben an den Teufel, an die Wirksamkeit des Gebets aufgegeben, die Vorsehung Gottes mit dem Selbsterhaltungsstreben identificirt, und den Versuch gemacht, die theologischen Begriffe der Sünde, des Gesetzes und der Gnade sowie der Wiedergeburt rationalistisch in die von Meinung, Glaube und wahrer Erkenntniss umzusetzen. Der Philosoph, aus dem Judenthum verstossen, hat jedweder Kirchengemeinschaft abgesagt, und setzt mit dem ihm eigenen sittlichen und religiösen Eifer schon hier den durch methodisches Denken zu läuternden natürlichen Vernunftglauben an die Stelle der positiven Dogmen, deren historisch-philosophische Würdigung an der Hand einer neuen Exegese und Geschichtsbetrachtung sein ein Jahrzehnd später veröffentlichter theologisch-politischer Tractat unternehmen sollte.

Kurzgefasste Abhandlung

von

Gott, dem Menschen und dessen Glück.

Erster Theil.

Kapitel I.

(Dass Gott ist.)

Das Erste anlangend, nämlich ob es einen Gott giebt, so sagen wir, dass es zuerst a priori so bewiesen werden könne:

1. Alles, von dem wir klar und deutlich einsehen, dass es zur Natur[1]) eines Dinges gehört, das können wir in Wahrheit auch von dem Dinge selbst aussagen. Dass aber das Dasein zum Wesen Gottes gehört, können wir klar und deutlich einsehen.

Also —

Anders auch so:

2. Die Wesenheiten der Dinge sind von aller Ewigkeit und werden in alle Ewigkeit unverändert bleiben.

Das Dasein Gottes ist Wesenheit.

Also —

A posteriori so:

Wenn der Mensch eine Vorstellung von Gott hat, so muss Gott[2]) auf formale Weise sein.

---

[1]) d. h. die bestimmte Natur, durch welche das Ding ist, was es ist, und welche von ihm in keiner Weise getrennt werden kann, ohne dass zugleich das Ding selbst vernichtet werde; wie z. B. zum Wesen eines Berges gehört, dass er ein Thal habe, oder das Wesen des Berges ist, dass er ein Thal habe, was wahrhaft ewig und unveränderlich ist und im Begriff eines Berges immer enthalten sein muss, wenn er auch niemals war oder ist (A. d. h. M.)

[2]) Aus der im zweiten Kapitel folgenden Definition, wonach Gott unendliche Attribute hat, können wir sein Dasein so beweisen: Alles, von welchem wir klar und deutlich ein-

Nun hat der Mensch eine Vorstellung von Gott. Also —

Das Erste beweisen wir so:

Wenn es eine Vorstellung von Gott giebt, so muss die Ursache derselben auf formale Weise sein, und Alles in sich enthalten, was die Vorstellung objectiv enthält. Nun giebt es aber eine Vorstellung von Gott. Also —

Um das erste Glied dieses Beweises darzuthun, stellen wir folgende Grundsätze auf, nämlich:

1. Dass es der erkennbaren Dinge unendliche giebt.

2. Dass der endliche Verstand das Unendliche nicht begreifen kann.

3. Dass der endliche Verstand, es sei denn, dass er durch Etwas von aussen bestimmt werde, nichts begreifen kann, weil er, gleichwie er Alles zugleich zu begreifen nicht das Vermögen hat, ebensowenig auch das Vermögen hat, z. B. Dies eher als Jenes oder Jenes eher als Dies zu begreifen anzufangen oder zu beginnen. Wenn er also weder das Erste noch das Zweite kann, so kann er nichts.

Der erste oder Obersatz wird so bewiesen:

Wenn die Phantasie des Menschen allein die Ursache seiner Vorstellungen wäre, so würde er unmöglich Etwas begreifen können. Nun kann er aber etwas begreifen. Also —

Das Erste wird durch den ersten Grundsatz bewiesen, nämlich dass es der erkennbaren Dinge unendliche giebt, und dass dem zweiten Grundsatze zufolge, weil der

---

sehen, dass es zur Natur eines Dinges gehört, das können wir in Wahrheit auch von dem Dinge selbst aussagen. Nun gehört zur Natur eines Wesens, das unendliche Attribute hat, auch ein Attribut, welches das Sein ist. Also — Hierauf nun zu sagen: „das ist wohl richtig ausgesagt von der Vorstellung, aber nicht von dem Dinge selbst," ist falsch, denn die Vorstellung des Attributes, welches zu jenem Wesen gehört, ist nicht stofflich da, und daher gehört das, was ausgesagt wird, weder dem Dinge noch dem, was von dem Dinge ausgesagt wird, zu, so dass zwischen der Vorstellung und dem Vorgestellten ein grosser Unterschied ist, und darum sagt man das, was man von dem Dinge aussagt, nicht von der Vorstellung aus, und umgekehrt. (A. d. h. M.)

menschliche Verstand beschränkt ist, er nicht Alles verstehen kann und, wenn er nicht durch äussere Dinge bestimmt wird, Dies eher als Jenes und Jenes eher als Dies zu begreifen, es zufolge des dritten Grundsatzes unmöglich sein würde, (überhaupt) Etwas begreifen zu können.

Aus diesem Allen[1]) wird ferner das Zweite bewiesen,

[1]) Ferner ist auch falsch, zu sagen, dass diese Vorstellung eine Einbildung sei, denn es ist unmöglich, diese zu haben, wenn jene nicht ist: und dies eben wird hier bewiesen, dem wir noch Folgendes hinzufügen. Es ist freilich wahr, dass aus einer Vorstellung, die uns zuerst einmal von einer Sache gekommen und in abstracto von uns allgemein gemacht worden ist, hinterher in unserm Verstande vieles Besondere durch die Phantasie gebildet wird, dem wir dann noch viele andere und von andern Dingen abstrahirte Attribute hinzudichten mögen. Aber dies zu thun, ist unmöglich, ohne vorher die Sache selbst, von welcher sie abstrahirt worden sind, gekannt zu haben. Doch setzen wir einmal den Fall, dass diese Vorstellung ein Phantasiebild ist, dann müssten auch alle*) anderen Vorstellungen, die wir haben, nicht minder Phantasiebilder sein. Wäre dies aber der Fall, woher käme dann in ihnen ein so grosser Unterschied für uns her? Denn von einigen derselben sehen wir die Unmöglichkeit ein, z. B. von allen Wunderthieren, die man aus zwei Naturen zusammensetzt, wie ein Thier, das ein Vogel und Pferd sein soll, und dergleichen mehr, welche in der Natur, die wir anders beschaffen finden, unmöglich statthaben können. (A. d. h. M.)

*) Andere Vorstellungen sind ihrem Dasein nach wohl möglich, aber nicht nothwendig, während sie dabei doch, mögen sie nun sein oder nicht, ihrem Wesen nach immer nothwendig sind, wie z. B. die Vorstellung des Dreiecks, die der Liebe in der Seele, abgesehen vom Körper u. s. w., so dass ich dabei, wenngleich ich sie zunächst als blos aus Einbildung entsprungen betrachte, hinterher doch gezwungen werde, zu sagen, sie seien nicht minder dasselbe und würden es sein, wenn auch weder ich noch irgend ein anderer Mensch über sie gedacht hätte. Und deshalb sind sie also auch nicht blos durch meine Einbildung entstanden, sondern müssen auch ausser mir ein Subjekt haben, welches nicht ich bin — ohne welches Subjekt sie nicht sein können. Ausser diesen giebt es noch eine

dass nämlich die Ursache der Vorstellung im Menschen nicht seine Phantasie ist, sondern irgend eine äussere

---

dritte Vorstellung und zwar ist diese nur eine einzige, welche es mit sich bringt, nothwendig und nicht, wie die vorhergehenden, blos möglich zu sein; denn jene waren wohl dem Wesen nach nothwendig, aber nicht ihrem Dasein nach, von dieser jedoch ist Beides, Dasein und Wesen, nothwendig, und ohne dieselben ist sie nichts. So sehe ich denn nun ein, dass keine Wahrheit, kein Wesen oder Dasein irgend eines Dinges von mir abhängt, denn wie bei der zweiten Klasse von Vorstellungen gezeigt ist, sind sie ohne mich das, was sie sind, entweder allein ihrem Wesen nach oder Beidem, ihrem Wesen und ihrem Dasein nach. Und ebenso, ja noch viel mehr finde ich diese Wahrheit giltig in Bezug auf die dritte, einzige Vorstellung. Und zwar nicht allein, dass sie von mir nicht abhängt, sondern dass er im Gegentheil auch allein das Subjekt dessen sein muss, was ich von ihm aussage, so dass ich, wenn er nicht wäre, überhaupt nichts von ihm aussagen könnte, wie doch von andern Dingen, obwohl sie nicht wirklich sind, geschieht, ja, dass er das Subjekt aller andern Dinge sein muss. Ausserdem nun, dass aus dem bisher Gesagten schon klar erhellt, dass die Vorstellung von unendlichen Attributen an dem vollkommenen Wesen keine Einbildung ist, wollen wir noch Folgendes hinzufügen. Nachdem wir die Natur betrachtet, haben wir in derselben bisher nicht mehr als nur zwei Attribute auffinden können, die diesem allervollkommensten Wesen angehören. Diese nun genügen uns nicht, so dass wir damit zufrieden sein könnten, als ob sie nämlich Alles das wären, woraus dies vollkommenste Wesen besteht, sondern im Gegentheil finden wir in uns selbst so Etwas, das uns offenbar von nicht nur mehreren, sondern auch von noch unendlichen vollkommenen Attributen Kunde giebt, die diesem vollkommenen Wesen eigen sind, damit es vollkommen genannt werden kann. (Woher nun diese Vorstellung der Vollkommenheit?) Jenes Etwas (in mir) kann nicht aus diesen beiden Attributen entspringen, denn zwei geben doch immer nur zwei und nicht unendliche, also woher? Von mir sicherlich nicht, oder ich müsste geben können, was ich nicht hatte. Also woher anders, als von den unendlichen Attributen selbst, die uns sagen, dass sie sind, ohne uns zugleich zu sagen, was sie sind, denn von zweien allein wissen wir, was sie sind. (A. d. h. M.)

Ursache, die ihn das Eine eher als das Andere zu begreifen nöthigt, was nicht anders ist, als dass die Dinge auf formale Weise und ihm näher sind als andere, deren objective Wesenheit in seinem Verstande ist. Wenn nun der Mensch die Vorstellung von Gott hat, so ist es klar, dass Gott auf formale Weise sein muss, doch nicht auf eminente Weise, da es ausser und über ihm nichts Wesentlicheres oder Vortrefflicheres giebt.

Dass nun der Mensch die Vorstellung von Gott hat, ist daraus klar, dass er dessen Attribute[1]) erkennt, welche Attribute von ihm nicht hervorgebracht werden können, weil er unvollkommen ist. Dass er nun aber diese Attribute erkennt, ist daraus offenbar, dass er nämlich weiss, das Unendliche könne nicht aus verschiedenen endlichen Theilen zusammengesetzt werden; es könne nicht zwei unendliche Wesen geben, sondern nur ein einziges; dass dies vollkommen und unveränderlich ist, indem er wohl weiss, dass kein Ding aus sich selbst seine eigene Vernichtung sucht, und ferner, dass es sich auch nicht zu etwas Besserem oder in etwas Besseres verwandeln kann,[2]) weil es eben das Vollkommene ist, welches es sonst nicht sein würde; oder auch, dass ein solches

---

[1]) Dessen Attribute; besser wäre, dass er das erkennt, was Gott eigen ist, denn jene Dinge sind nicht Attribute Gottes. Gott wäre freilich ohne sie nicht Gott, ist es aber auch nicht durch sie, weil sie nichts Substantielles ausdrücken, sondern allein Beiwörter sind, die, um verständlich zu sein, Hauptwörter erfordern. (A. d. h. M.)

[2]) Die Ursache einer solchen Veränderung müsste entweder eine äussere oder eine innere sein. Sie kann keine äussere sein, denn keine Substanz, welche als solche durch sich selbst besteht, hängt von Etwas ausser ihr ab; sie ist deshalb keiner Veränderung von dorther unterworfen. Auch keine innere kann es sein, denn kein Ding, und noch viel weniger dies, will seinen eigenen Untergang, da aller Untergang von aussen kommt. 2. Dass es keine beschränkte Substanz geben kann, ist daraus klar, dass sie alsdann nothwendigerweise Etwas haben müsste, was vom Nichts stammte; welches unmöglich ist. Denn woher sollte sie Dasjenige haben, worin sie sich von Gott unterschiede? Von Gott wenigstens nicht, denn dieser hat nichts Unvollkommenes oder Beschränktes u. s. w. an sich; woher also sonst, als vom Nichts? (A. d. h. M.)

nicht dem, was von aussen kommt, unterworfen sein kann, da es allmächtig ist u. s. w.

Aus diesem Allen ergiebt sich also klar, dass man Gottes Dasein sowohl a priori als a posteriori beweisen kann. Ja, noch besser a priori, denn das, was man auf jene Art beweist, muss man durch seine äusseren Ursachen zeigen, was an ihnen eine offenbare Unvollkommenheit ist, indem sie nicht durch sich selbst, sondern nur durch äussere Ursachen erkannt werden können. Gott aber, die erste Ursache aller Dinge und auch die Ursache seiner selbst, giebt sich selbst durch sich selbst kund, Deshalb ist auch das Wort des Thomas von Aquino nicht viel werth, dass nämlich Gott a priori nicht bewiesen werden könne, weil er gewissermassen keine Ursache hat.

Kapitel II.

(Was Gott ist.)

Nachdem wir oben bewiesen haben, dass Gott ist, wollen wir jetzt dazu schreiten, zu zeigen, was er ist. Er ist, sagen wir also, ein Wesen, dem Alles oder unendliche Attribute beigelegt werden,[1]) von welchen Attributen ein jedes in seiner Art unendlich vollkommen ist.

Um nun unsere Meinung hierüber klar auszudrücken, wollen wir diese vier folgenden Sätze vorausschicken:

1. Dass es keine beschränkte Substanz giebt, sondern dass alle Substanz in ihrer Art unendlich vollkommen sein muss, weil nämlich in Gottes unendlichem

---

[1]) Der Grund ist, dass, da das Nichts keine Attribute haben kann, das All alle Attribute haben muss. Wie also das Nichts, weil es das Nichts ist, keine Attribute hat, so hat das Etwas Attribute, weil es das Etwas ist. Folglich muss, je mehr es Etwas ist, es desto mehr Attribute haben, und folglich muss Gott, als das Vollkommenste, das Unendliche oder Alles-Etwas-Seiende, auch unendliche, vollkommene und alle Attribute haben. (A. d. h. M.)

Verstande keine Substanz vollkommener sein kann, als die schon in der Natur enthalten ist.[1])

2. Dass es auch nicht zwei gleiche Substanzen giebt.

3. Dass die eine Substanz die andere nicht hervorbringen kann.

4. Dass es in dem unendlichen Verstande Gottes keine (andere) Substanz giebt, als die wirklich in der Natur ist.

Was nun das Erste angeht, dass es nämlich keine beschränkte Substanz giebt u. s. w., so fragen wir, falls Jemand das Gegentheil davon aufrecht erhalten wollte,

---

[1]) Können wir nun beweisen, dass es keine beschränkte Substanz geben kann, so muss auch alle Substanz unbeschränkt zum göttlichen Wesen gehören. Dies thun wir so: Entweder 1) muss sie sich selbst beschränkt haben, oder 2) muss sie von einer andern beschränkt worden sein. Nun kann sie sich nicht selbst beschränkt haben, denn sonst müsste sie, da sie unbeschränkt gewesen ist, ihr ganzes Wesen verändert haben. (A. d. h. M.)

Von einer anderen ist sie auch nicht beschränkt, denn diese müsste beschränkt oder unbeschränkt sein — das Erstere kann nicht sein, also nur das Letztere, und deshalb ist sie Gott. Dieser also müsste sie beschränkt haben, entweder weil es ihm an Macht oder an Willen gebrach, wovon das Erstere wieder gegen seine Allmacht ist, das Zweite gegen seine Güte; und deshalb giebt es nur eine unendliche Substanz. Daraus folgt, dass es nicht zwei gleiche unendliche Substanzen geben kann, denn wenn wir diese setzen, tritt nothwendig Beschränkung ein. Und daraus folgt wiederum, dass die eine Substanz die andere nicht hervorbringen kann, so: die Ursache, welche diese Substanz hervorbringen soll, muss dasselbe Attribut haben, als die hervorgebrachte, oder mehr oder weniger; das Erste findet nicht statt, denn dann wären sie einander gleich, auch nicht das Zweite, denn dann wäre die eine beschränkt; nicht das Dritte, denn von Nichts kann kein Etwas kommen. Wenn ferner aus der unbeschränkten eine beschränkte käme, so würde die Ursache auch beschränkt sein müssen u. s. w. Deshalb kann die eine Substanz die andere nicht hervorbringen, und daraus folgt wiederum, dass alle Substanz wirklich sein muss, denn wenn sie es nicht wäre, könnte sie auch unmöglich ins Sein gelangen. (A. d. h. M.)

also: ob diese Substanz denn durch sich selbst beschränkt ist, nämlich, dass sie sich selbst so beschränkt und nicht unbeschränkter hat machen wollen? Sodann, ob sie dies durch ihre Ursache ist, welche Ursache ihr entweder nicht mehr hat geben können oder wollen? Das Erste davon ist nicht wahr, weil es nicht möglich ist, dass eine Substanz sich sollte selbst haben beschränken wollen, und noch dazu eine solche Substanz, welche durch sich selbst war. Deshalb also, sage ich, ist sie durch ihre Ursache beschränkt, welche nothwendigerweise Gott ist. Weiter, wenn sie durch ihre Ursache beschränkt ist, so muss dies sein, weil ihre Ursache ihr entweder nicht mehr hat geben können oder nicht mehr hat geben wollen.[1]) Dass er nicht mehr hat geben können, streitet gegen seine Allmacht; dass er nicht mehr habe geben wollen, obschon er es gekonnt hätte, schmeckt nach Missgunst, welche es in Gott, der alle Güte und Fülle ist, durchaus nicht giebt.

Das Zweite anlangend, dass es nicht zwei gleiche Substanzen giebt, so beweisen wir es dadurch, dass jede Substanz in ihrer Art vollkommen ist. Denn wenn es

---

[1]) Will man hierauf erwidern, dass die Natur des Dinges solches fordere, und es deshalb nicht anders sein könnte, so ist damit nichts gesagt, denn die Natur eines Dinges kann nichts fordern, wenn es noch nicht ist. Sagst Du, man könne doch auch erkennen, was zur Natur eines nicht existirenden Dinges gehört, so ist diess in Bezug auf das Dasein wahr, aber nicht in Bezug auf das Wesen. Und hierin besteht der Unterschied zwischen Schaffen und Zeugen. Schaffen heisst, ein Ding nach Wesen und Dasein zugleich setzen, aber Zeugen bedeutet, dass ein Ding allein seinem Dasein nach entsteht; und darum giebt es in der Natur kein Schaffen, sondern allein Zeugen. So dass demgemäss Gott, wenn er schafft, die Natur des Dinges mit dem Dinge zugleich schafft. Und also würde er missgünstig erscheinen, wenn er, zwar könnend, aber nicht wollend, das Ding so geschaffen hätte, dass es mit seiner Ursache in Wesen und Dasein nicht übereinstimmte. Aber von dem, was wir hier „Schaffen" nennen, kann eigentlich nicht gesagt werden, dass es jemals stattgefunden habe; und es sollte nur bemerkt werden, was wir beim Aufstellen des Unterschiedes zwischen Schaffen und Zeugen darüber sagen können. (A. d. h. M.)

zwei gleiche gäbe, so müsste die eine nothwendig die andere beschränken und folglich nicht unendlich sein, wie wir schon vorher bewiesen haben.

Ferner das Dritte anlangend, nämlich dass die eine Substanz die andere nicht hervorbringen kann, so fragen wir, falls wiederum Jemand das Gegentheil davon aufrecht erhalten wollte, ob die Ursache, welche diese Substanz hervorbringen soll, dieselben Attribute wie die hervorgebrachte hat oder nicht? Das Letztere findet nicht statt, denn aus dem Nichts kann nicht Etwas kommen; deshalb also das Erstere. Und nun fragen wir wieder, ob in dem Attribut, welches die Ursache dieses Hervorgebrachten sein soll, ebensoviel Vollkommenheit ist, oder deren weniger oder deren mehr, als in diesem Hervorgebrachten? Weniger kann nicht darin sein, sagen wir, weil diese zweite sonst beschränkt sein müsste, was gegen das von uns bereits Bewiesene streitet. Deshalb ebenso viel; also sind sie gleich und zwei gleiche Substanzen, was unserm vorigen Beweise offen widerstreitet. Dasjenige ferner, was geschaffen ist, ist keineswegs aus dem Nichts hervorgegangen, sondern muss nothwendigerweise von dem, was wirklich ist, geschaffen sein; dass aber von ihm [1]) Etwas hervorgebracht sein sollte, welches Etwas, nachdem es von ihm hervorgebracht ist, er nicht alsdann weniger haben sollte, — das können wir mit unserm Verstande nicht begreifen. Wenn wir endlich die Ursache der Substanz suchen wollen, die das Prinzip derjenigen Dinge ist, welche aus ihrem Attribut hervorgehen, so liegt uns dann wiederum ob, die Ursache der Ursache zu suchen, und dann wieder die Ursache dieser Ursache und so bis ins Unendliche. So dass, wenn wir irgendwo nothwendig anhalten und stillstehen müssen, wie wir doch müssen, wir bei dieser einzigen Substanz nothwendig stillzustehen haben.

Zum Vierten, dass es keine Substanz oder Attribute in dem unendlichen Verstande Gottes giebt, als die wirklich in der Natur sind, so wird dies von uns bewiesen 1) aus der unendlichen Macht Gottes, weil es in ihm keine Ursache geben kann, durch welche er hätte bewogen

---

[1]) nämlich von Gott (A. d. Ue.).

werden können, das Eine eher oder mehr als das Andere zu schaffen; 2) aus der Einfachheit seines Willens; 3) weil er das, was gut ist, zu thun nicht unterlassen kann, wie wir hernach beweisen werden; und 4) weil dasjenige, welches jetzt noch nicht ist, unmöglich werden kann, da die eine Substanz die andere nicht hervorbringen kann. Und was mehr ist: wenn dies geschähe, würden doch nicht mehr unendliche Substanzen sein, als da sind, was ungereimt ist. Aus diesem Allen folgt nun, dass von der Natur Alles in Allem ausgesagt wird, und dass die Natur also aus unendlichen Attributen besteht, von denen ein jedes in seiner Art vollkommen ist — welches mit der Definition, die man von Gott giebt, durchaus übereinkommt.

Gegen das, was wir eben gesagt haben, nämlich dass es in dem unendlichen Verstande Gottes nichts giebt, als was in der Natur wirklich ist, wollen Einige also einreden: Wenn Gott Alles geschaffen hat, so kann er nichts mehr schaffen. Nun streitet es aber gegen seine Allmacht, dass er nichts mehr habe schaffen können. Also —

Das Erste anlangend, so geben wir zu, dass Gott nichts mehr schaffen kann. Und was das Zweite anlangt, so bedenken wir, dass, wenn Gott nicht Alles, was zu schaffen ist, schaffen könnte, solches gegen seine Allmacht streiten würde, aber keineswegs, wenn er das, was sich selbst widerspricht, nicht schaffen könnte, gleichwie es ist zu sagen, dass er Alles geschaffen habe und nachher noch mehr sollte schaffen können. Sicherlich ist es eine viel grössere Vollkommenheit in Gott, dass er Alles, was in seinem unendlichen Verstande war, geschaffen hat, als dass er niemals sollte geschaffen haben oder niemals, wie sie sagen würden, haben schaffen können. Doch warum hier soviel davon reden? Argumentiren sie nicht selbst und müssen sie nicht (aus Gottes Allwissenheit) also argumentiren: Wenn Gott allwissend ist, so kann er auch nichts mehr wissen; dass er aber nicht mehr sollte wissen können, streitet gegen seine Vollkommenheit. Also — Wenn aber Gott in seinem Verstande Alles hat und wegen seiner unendlichen Vollkommenheit nicht mehr wissen kann, warum können wir alsdann nicht sagen, dass er auch Alles, was er in seinem Ver-

stande hatte, hervorgebracht und bewirkt habe, dass es in der Natur wirklich ist oder sein wird?

Weil wir nun also wissen, dass im unendlichen Verstande Gottes Alles gleich ist, und es keine Ursache giebt, warum er Dieses eher oder mehr als Jenes geschaffen haben sollte, und er in einem Augenblicke Alles hervorgebracht haben könnte, so wollen wir einmal zusehen, ob wir gegen sie nicht dieselben Waffen gebrauchen können, welche sie gegen uns anwenden, nämlich so:

Wenn Gott niemals so viel schaffen kann, dass er nicht noch weiter schaffen kann, so kann er niemals dasjenige schaffen, was er schaffen kann.

Nun ist es aber in sich widersprechend, dass er dasjenige nicht schaffen kann, was er schaffen kann.

Also —

Die Gründe, aus denen wir gesagt haben, dass alle diese Attribute, welche in der Natur sind, nur ein einziges Wesen und nicht verschiedene ausmachen (so dass wir das eine ohne das andere, das andere ohne das eine klar und deutlich begreifen können), sind folgende:

1) Weil wir schon oben gefunden haben, dass es ein unendliches und vollkommenes Wesen geben muss, unter dem nichts Anderes verstanden werden kann, als ein solches Wesen, von dem Alles in Allem ausgesagt werden muss. Denn wie! einem Wesen, welches einige Wesenheit hat, müssen Attribute beigelegt werden, und je mehr Wesenheit man ihm zuschreibt, desto mehr Attribute muss man ihm auch zuschreiben, und folglich müssen, wenn das Wesen unendlich ist, auch seine Attribute unendlich sein: und gerade das ist es, was wir ein vollkommenes Wesen nennen.

2) Wegen der Einheit, die wir überall in der Natur erblicken. Wären in derselben verschiedene[1]) Wesen, so könnte sich das eine mit dem andern unmöglich vereinigen.

---

[1]) D. h. die Vereinigung würde unmöglich sein, wenn es verschiedene Substanzen gäbe, die sich nicht auf ein einziges Wesen beziehen, weil wir klärlich sehen, dass sie überhaupt keine Gemeinschaft mit einander haben, wie Denken und Ausdehnung, aus welchen wir doch bestehen. (A. d. h. M.)

3) Weil, nachdem wir schon gesehen haben, dass die eine Substanz die andere nicht hervorbringen kann, sowie dass, wenn eine Substanz nicht ist, es unmöglich ist, dass sie zu sein anfange[1]), wir dennoch sehen, dass in keiner Substanz (von der wir nichts destoweniger wissen, dass sie in der Natur ist), wenn wir sie abstrakt auffassen, [2]) irgend welche Nothwendigkeit, wirklich zu sein, besteht, deswegen, weil kein Dasein zu ihrer besonderen Wesenheit gehört; woraus nothwendig folgen muss, dass die Natur, welche aus keiner Ursache entsteht, und von der wir dennoch wohl wissen, dass sie ist, nothwendigerweise ein vollkommenes Wesen sein muss, dem das Dasein zukommt.

Aus diesem Allen, was wir bisher gesagt haben, erhellt, dass wir die Ausdehnung als ein Attribut Gottes setzen, was einem vollkommenen Wesen keineswegs zukommen zu können scheint. Denn da die Ausdehnung theilbar ist, so müsste das vollkommene Wesen aus Theilen bestehen, was auf Gott durchaus nicht passt, weil er ein einfaches Wesen ist. Dazu ist die Ausdehnung leidend, da sie getheilt wird, was gleichfalls bei Gott nicht stattfinden kann, da er leidenlos ist

---

[1]) D. h. wenn keine Substanz anders als wirklich sein kann, und dennoch das Dasein aus ihrem Wesen sich nicht ergiebt, sofern sie abstrakt aufgefasst wird, so folgt, dass sie nichts Besonderes für sich, sondern Etwas, d. h. ein Attribut von etwas Anderem sein muss, nämlich von dem alleinigen und All-Wesen. Oder so: alle Substanz ist wirklich, und kein Dasein einer Substanz, wenn für sich genommen, folgt aus derem Wesen; deshalb kann keine wirkliche Substanz für sich begriffen werden, sondern sie muss zu etwas Anderem gehören, d. h. wenn wir in unserem Verstande das substantielle Denken und die substantielle Ausdehnung auffassen, so fassen wir sie nur ihrem Wesen und nicht ihrem Dasein nach auf, d. h. so dass ihr Dasein nothwendig zu ihrem Wesen gehört. Weil wir aber beweisen, dass sie ein Attribut Gottes ist, so beweisen wir damit a priori, dass sie ist, und a posteriori beweisen wir es, was die Ausdehnung allein anbetrifft, aus den Modis, welche nothwendigerweise diese zu ihrem Subjekt haben müssen. (A. d. h. M.)

[2]) Hier war eine Abweichung von dem holländischen Texte geboten. (A. d. Ue.)

und, da er die erste wirkende Ursache von Allem ist, von nichts Anderem leiden kann.

Darauf antworten wir: 1) Dass Theil und Ganzes keine wahren oder thatsächlichen Wesen, sondern allein Gedankenwesen sind, und folglich in der Natur[1]) weder Ganzes noch Theile sind. 2) Ein Ding, das aus verschiedenen Theilen zusammengesetzt ist, muss von der Art sein, dass die Theile desselben, besonders genommen, der eine ohne den anderen gefasst und verstanden werden können, wie z. B. in einem Uhrwerk, welches aus verschiedenen Rädern und Schnüren und Anderem zusammengesetzt ist. Darin, sage ich, kann jedes Rad, jede Schnur u. s. w. besonders gefasst und verstanden werden, ohne dass das Ganze, so wie es zusammengesetzt ist,

---

[1]) In der Natur, d. h. in der substantiellen Ausdehnung; denn wenn diese getheilt würde, so würde ihre Natur und ihr Wesen überhaupt aufhören, da sie allein in der unendlichen Ausdehnung oder, was dasselbe ist, darin besteht, ganz zu sein. (A. d. h. M.)

Aber, wirst Du sagen, geht in der Ausdehnung denn kein Theil allen Modis voraus? Nein, sage ich. Aber, sagst Du, da es im Stoff Bewegung giebt, so muss diese in irgend einem Theil des Stoffes sein, nicht im Ganzen, weil dies unendlich ist, denn wohin sollte es bewegt werden, wenn nichts ausser ihm ist? Also doch in einem Theile? Darauf antworte ich: Es giebt nicht Bewegung allein, sondern Bewegung und Ruhe zusammen, und diese ist im Ganzen und muss darin sein, denn es giebt in der (substantiellen) Ausdehnung keinen Theil. Behauptest Du das dennoch, so sage mir, wenn Du die ganze Ausdehnung theilst, kannst Du den Theil, welchen Du mit Deinem Verstande davon trennst, nicht auch der Natur aller Theile nach davon trennen? — und ist diess geschehen, so frage ich; Was ist zwischen dem abgetrennten Theil und dem Uebrigen? Du musst sagen: Entweder ein leerer Raum oder ein anderer Körper oder die Ausdehnung selbst, denn ein Viertes giebt es nicht. Das Erste findet nicht statt, denn es giebt keinen leeren Raum, der positiv und doch kein Körper wäre. Auch nicht das Zweite, denn da würde es keinen Modus geben, den es nicht geben kann, da die Ausdehnung als solche ohne alle Modi und vor ihnen ist. Also bleibt nur das Dritte, und so ist es demnach kein Theil, sondern nur die Ausdehnung ganz. (A. d. h. M.)

dazu vonnöthen ist. Desgleichen ferner kann in dem Wasser, welches aus graden, länglichen[1]) Theilchen besteht, jeder Theil desselben (für sich) gefasst und verstanden werden und ohne das Ganze bestehn. Aber von der Ausdehnung, die eine Substanz ist, kann man nicht sagen, dass sie Theile habe, da sie weder kleiner noch grösser werden kann, und keine Theile von ihr besonders gefasst werden können, weil sie ihrer Natur nach unendlich sein muss. Und dass sie von dieser Art sein muss, folgt daraus, dass nämlich, wenn sie nicht von solcher Art wäre, sondern aus Theilen bestände, sie dann auch nicht ihrer Natur nach unendlich sein würde, wie gesagt ist; dass jedoch in einer unendlichen Natur Theile sollten vorgestellt werden können, ist unmöglich, da alle Theile ihrer Natur nach unendlich sind. Dazu kommt, dass, wenn sie aus verschiedenen Theilen bestände, man es nicht würde begreifen können, dass, wenn einige ihrer Theile vernichtet würden, die Ausdehnung doch noch übrig bliebe und nicht durch Vernichtung einiger Theile mitvernichtet würde: ein Umstand, der für Dasjenige, welches seiner eigenen Natur nach unendlich ist und niemals beschränkt oder endlich sein oder gedacht werden kann, einen offenbaren Widerspruch in sich schliesst. Was ferner die Theilung in der Natur anlangt, so sagen wir, dass diese, wie bereits gesagt worden ist, niemals in der Substanz, sondern immer und allein in den Modis der Substanz geschieht; theile ich also Wasser, so theile ich nicht die Substanz, sondern allein den Modus der Substanz. Mögen diese Modi nun von Wasser, dann wieder von Anderem sein, immer bleibt es dasselbe.

Also die Theilung oder das Leiden findet allein in dem Modus statt, wie wenn wir sagen, dass der Mensch vergeht oder vernichtet wird, dies allein von dem Menschen verstanden wird, sofern er ein Zusammengesetztes und ein Modus der Substanz ist, und nicht in Hinsicht der Substanz selbst, von welcher er abhängt.

Zum Andern haben wir bereits festgestellt, wie wir auch nachher sagen werden, dass es Nichts ausser Gott

[1]) Vgl. Descartes' Meteora. Cap. I, 3. (A. d. U.)

giebt, und dass er eine immanente Ursache ist. Das Leiden aber, wobei das Thätige und das Leidende verschieden sind, ist eine offenbare Unvollkommenheit; denn das Leidende muss nothwendig von dem abhangen, welches ihm von aussen das Leiden verursacht hat: was bei Gott, der vollkommen ist, nicht stattfinden kann. Ferner kann man von einem Wirkenden, der in sich selbst wirkt, niemals sagen, dass er die Unvollkommenheit eines Leidenden habe, weil er ja nicht von einem Andern leidet, welcher Art der Verstand ist, der, wie auch die Philosophen sagen, eine Ursache seiner Begriffe ist; aber sofern er eine immanente Ursache ist — wie dürfen wir sagen, dass er unvollkommen ist, so oft[1]) er von sich selbst leidet? Da endlich die Substanz das Prinzip aller ihrer Modi ist, so kann sie auch mit viel grösserem Recht ein Thätiges, als ein Leidendes genannt werden. Mit diesen Bemerkungen erachten wir Alles hinlänglich beantwortet.

Doch wird hier noch der Einwurf gemacht, es müsse nothwendig eine erste Ursache geben, die diesen Körper bewegt, da er sich selbst, wenn er ruht, unmöglich bewegen kann; und da es klärlich erhellt, dass es in der Natur Ruhe und Bewegung giebt, so müssen diese, meinen sie, nothwendig von einer äusseren Ursache kommen. Aber darauf zu antworten, ist uns leicht, denn wir geben zu, dass wenn der Körper ein durch sich selbst bestehendes Ding wäre und keine andere Eigenschaft hätte, als lang, breit und tief zu sein, dann auch, sofern er wirklich ruhte, in ihm keine Ursache sein würde, sich in Bewegung setzen; aber da wir vorher die Natur als ein Wesen bestimmt haben, dem alle Attribute zukommen, so kann ihr auch, wenn dies sich so vorhält, nichts fehlen, um alles Dasjenige horvorzubringen, was hervorzubringen ist.

Nachdem wir bisher besprochen haben, was Gott ist, wollen wir nun von seinen Attributen gleichsam nur mit einem Worte sagen, dass diejenigen, welche uns bekannt sind, in zwei bestehen, nämlich in Denken und in Ausdehnung; denn hier sprechen wir nur von solchen

[1]) Vielleicht quatenus für quoties (zo dikwyls) zu lesen: also deutsch: sofern. (A. d. Ue.)

Attributen, die man eigentlich Attribute Gottes nennen kann, durch welche wir ihn als in sich selbst und nicht als ausser sich wirkend auffassen. Alles, was die Menschen ausser diesen beiden Ursachen sonst Gott noch zuschreiben, muss daher, sofern es ihm überhaupt zukommt, als eine äusserliche Bezeichnung betrachtet werden, wie, dass er durch sich besteht, ewig, einzig, unveränderlich u. s. w. ist, oder — hinsichtlich seiner Wirkungen — wie, dass er eine Ursache ist, Vorseher und Regierer aller Dinge, welches Alles Gott eigen ist, ohne aber doch kund zu thun, was er ist.

Wie und auf welche Weise diese Attribute aber bei Gott stattfinden, werden wir hiernach in den folgenden Kapiteln zeigen. Jedoch haben wir zum bessern Verständniss des Vorhergehenden und zur nähern Erläuterung für gut gehalten, folgende Unterredungen hier einzufügen, bestehend in einem

Gespräche

zwischen dem Verstand, der Liebe, der Vernunft und der Begierde.

Liebe. Ich sehe, Bruder, dass mein Wesen und meine Vollkommenheit von Deiner Vollkommenheit durchaus abhängt, und da die Vollkommenheit des Gegenstandes, den Du begriffen hast, Deine Vollkommenheit ist, und aus der Deinigen wiederum die meinige hervorgeht, so bitte ich Dich, sage mir einmal, ob Du solch ein Wesen begriffen hast, das aufs Höchste vollkommen ist, indem es durch nichts Anderes beschränkt werden kann, und in welchem auch ich begriffen bin.

Verstand. Ich für meinen Theil betrachte die Natur nicht anders als in ihrer Gesammtheit unendlich und aufs Höchste vollkommen; und sofern Du daran zweifelst, frage nur die Vernunft — diese wird es Dir sagen.

Vernunft. Die Wahrheit hiervon ist mir unzweifelhaft, denn wenn wir die Natur beschränken wollen, so werden wir sie, was ungereimt ist, mit dem Nichts beschränken müssen, und zwar mit folgenden Attributen, nämlich dass sie einzig, ewig, durch sich selbst unendlich ist. Welcher Ungereimtheit wir entgehen, indem

wir setzen, dass sie eine ewige Einheit, unendlich, allmächtig u. s. w. ist, also die Natur als unendlich und Alles in ihr inbegriffen; und deren Verneinung nennen wir das Nichts.

Begierde. Wohl, dies stimmt ganz wunderbar damit zusammen, dass die Einheit mit der Verschiedenheit, welche ich überall in der Natur erblicke, übereinkommt. Denn wie? Jch sehe, dass die verständige Substanz keine Gemeinschaft mit der ausgedehnten Substanz hat, und dass die eine die andere begrenzt. Und wenn Du ausser diesen beiden Substanzen noch eine dritte setzen willst, die in allen Stücken vollkommen ist, siehe, so verwickelst Du Dich in offenbare Widersprüche. Denn wenn diese dritte ausser den beiden ersteren gesetzt wird, so fehlen ihr alle diejenigen Attribute, die diesen beiden zugehören, welches doch in einem Ganzen, ausser dem es Nichts giebt, gewiss nicht stattfinden kann. Ueberdies, wenn dieses Wesen allmächtig und vollkommen ist, so wird es doch ein solches sein, weil es sich selbst und nicht, weil es ein Anderes hervorgebracht hat. Und dasjenige muss doch allmächtiger sein, welches sich selbst und ausserdem noch ein Anderes hervorbringen konnte. Und wenn Du es endlich allwissend nennst, so muss es nothwendigerweise sich selbst erkennen, und zugleich musst Du begreifen, dass die Erkenntniss seiner selbst allein weniger ist, als die Erkenntniss seiner selbst zusammen mit der Erkenntniss der anderen Substanzen — was alles offenbare Widersprüche sind. Darum möchte ich der Liebe gerathen haben, sich mit dem, auf was ich sie verweise, zu begnügen, und nicht nach anderen Dingen zu verlangen.

Liebe. Auf was Anderes hast Du, Schändliche, mich doch verwiesen, als auf dasjenige, woraus sofort mein Verderben entsteht; denn wenn ich mich jemals mit dem, auf was Du mich verwiesen hast, vereinigt hätte, so würde ich sogleich von zwei Hauptfeinden des menschlichen Geschlechts verfolgt worden sein, nämlich dem Hass und der Reue, und oft auch von der Vergessenheit. Und darum wende ich mich wieder zur Vernunft, damit sie fortfahre und diesen Feinden Schweigen auferlege.

Vernunft. Wenn Du also, o Begierde, sagst, dass Du verschiedene Substanzen bemerkst, so sage ich Dir, es ist falsch; denn klar sehe ich, dass es nur eine einzige giebt, welche durch sich selbst besteht und Subjekt aller andern Attribute ist. Wenn Du aber das Körperliche und das Verständige in Hinsicht der davon abhängigen Modi Substanzen nennen willst, nun so musst Du sie dann auch Modi nennen in Hinsicht der Substanz, von welcher sie abhangen[1]), denn als durch sich bestehend werden sie nicht von Dir begriffen; und auf diese Weise, wie das Wollen, Fühlen, Begreifen, Lieben u. s w. verschiedene Modi dessen sind, was Du die denkende Substanz nennst, die Du alle zusammenbringst, und aus welchen Allen Du Eins machst, — so schliesse ich aus Deiner eigenen Darlegung, dass die unendliche Ausdehnung und das unendliche Denken mitsammt anderen unendlichen Attributen — oder nach Deiner Ausdrucksweise andern Substanzen — nichts Anderes sind als Modi des einzigen, ewigen, unendlichen, durch sich selbst bestehenden Wesens; und aus diesem Allem setzen wir als bewiesen ein Einziges oder eine Einheit, ausser welcher man sich kein Ding vorstellen kann.

Begierde. In dieser Deiner Redeweise bemerke ich, wie mich dünkt, eine sehr grosse Verwirrung, denn Du scheinst anzunehmen, dass das Ganze etwas ausser seinen Theilen oder ohne dieselben sei, was fürwahr ungereimt ist, da alle Philosophen einstimmig erklären, dass das Ganze nur ein zweites Axiom[2]), und in der Natur ausser dem menschlichen Begriffe nichts sei. Ausserdem verwechselst Du auch, wie ich aus Deinem Beispiele abnehme, das Ganze mit der Ursache; denn wie ich sage, besteht das Ganze nur aus seinen Theilen oder durch dieselben, und so geschieht es, dass Du Dir die denkende Kraft als ein Ding vorstellst, von welchem der Verstand,

---

[1]) In der holl. Handschrift steht „Substanzen", was irrthümlich für „Substanz" gesetzt worden zu sein scheint.
(A. d. Ue.)

[2]) Vgl. Spinoza's Ethik. Buch II. Lehrs. 40. Anm. 1.
(A. d. Ue.)

die Liebe u. s. w. abhängt. Du kannst sie aber nicht ein Ganzes nennen, sondern nur eine Ursache der von Dir schon genannten Wirkungen.

Vernunft. Ich sehe schon, wie Du alle Deine Freunde gegen mich zusammenrufst, und so dasjenige, was Du mit Deinen falschen Gründen nicht zu bewerkstelligen vermocht hast, nun durch Doppelsinnigkeit der Worte zu vollbringen trachtest, wie gemeiniglich das Thun derer ist, welche sich gegen die Wahrheit stemmen. Doch soll es Dir nicht gelingen, durch dieses Mittel die Liebe zu Dir zu ziehen. Du sagst also, dass die Ursache, sofern sie die Urheberin der Wirkungen ist, deshalb ausser ihnen sein müsse, und diess sagst Du darum, weil Du nur von der übergehenden[1]) und nicht von der immanenten Ursache weist, welche letztere durchaus nichts ausser sich hervorbringt. So wird z. B. der Verstand, welcher die Ursache seiner Begriffe ist, deswegen auch von mir, sofern oder hinsichtlich dessen, dass seine Begriffe von ihm abhangen[2]), eine Ursache, und wiederum in Hinsicht dessen, dass er aus seinen Begriffen besteht, ein Ganzes genannt. Also ist auch Gott für seine Wirkungen oder Geschöpfe keine andere als eine immanente Ursache und zugleich ein Ganzes im Sinne der zweiten Bemerkung.

Zweite Unterredung

einerseits zur Unterstützung des vorhergehenden, andererseits des folgenden zweiten Theiles dienend, zwischen Erasmus und Theophilus.

Erasmus. Ich habe Dich, o Theophilus, sagen hören, dass Gott die Ursache aller Dinge ist, und ferner, dass er keine andere als eine immanente Ursache sein kann. Wenn er nun die immanente Ursache aller Dinge

---

[1]) Holländ.: overgaande, also lat.: transeunte; cf. Eth. Buch I. Lehrs. XVIII. (A. d. Ue.)

[2]) Hier hat die holländische Lesart als offenbar unrichtig aufgegeben und durch obigen Ausdruck ersetzt werden müssen. (A. d. Ue.)

ist, wie kannst Du ihn dann die entferntere Ursache nennen? Denn das ist bei einer immanenten Ursache doch unmöglich.

Theophilus. Wenn ich gesagt habe, dass Gott die entferntere Ursache ist, so wird dies von mir nur in Hinsicht derjenigen Dinge gesagt, welche Gott ohne irgend welche andere Mittel, als allein sein Dasein, unmittelbar hervorgebracht hat, nicht aber, dass ich ihn schlechthin die entferntere Ursache genannt habe, was Du auch aus meinen Worten klärlich hättest abnehmen können; denn ich habe auch gesagt, dass wir ihn in gewisser Weise die entferntere Ursache nennen können.

Erasmus. Ich verstehe nun hinlänglich, was Du mir sagen willst, bemerke aber auch, dass Du gesagt hast, das Produkt der innerlichen[1]) Ursache bleibe mit seiner Ursache dergestalt vereinigt, dass sie mit ihr zusammen ein Ganzes ausmacht; und wenn dies so ist, so kann Gott, wie mich dünkt, keine immanente Ursache sein; denn wenn er und das, was von ihm hervorgebracht ist, zusammen ein Ganzes ausmachen, so legst Du Gott das eine Mal mehr Wesen bei als das andere Mal. Ich bitte Dich, entferne mir dieses Bedenken.

Theophilus. Willst Du, Erasmus, aus dieser Verwirrung herauskommen, so erwäge wohl, was ich Dir nun sagen werde. Das Wesen eines Dinges nimmt durch seine Vereinigung mit einem andern Dinge nicht zu, mit dem es ein Ganzes ausmacht, sondern das erstere bleibt im Gegentheil dabei unverändert[2]). Damit Du mich besser verstehen sollst, will ich Dir ein Beispiel geben. Ein Bildhauer hat nach dem Bilde der Theile eines menschlichen Körpers verschiedene Figuren aus Holz gemacht; er nimmt von diesen diejenige, welche die Form einer menschlichen Brust hat, und fügt sie mit einer andern zusammen, welche die Form eines mensch-

---

[1]) Im Holländischen: van de innerlyke oorzaak, statt des sonst gewöhnlichen inblyvende. (A. d. Ue.)

[2]) Das Holländische hat „onveranderlyk“, wohl aus dem lateinischen immutata, wie auch van Vloten übersetzt. Daher im Deutschen unverändert statt unveränderlich. (A. d. Ue.)

lichen Kopfes hat, und macht aus diesem Bilde ein Ganzes, welches den obersten Theil des menschlichen Körpers darstellt. Sollen wir nun darum sagen, dass das Wesen des Kopfes durch seine Vereinigung mit der Brust zugenommen hat? Das wäre falsch; denn es ist dasselbe, welches es vorher war. Zu mehrerer Klarheit will ich Dir noch ein anderes Beispiel geben, nämlich die Vorstellung, welche ich von einem Dreieck habe, und eine andere durch die Verlängerung eines der Winkel (desselben) entstandene, welcher verlängerte oder sich verlängernde Winkel nothwendig den beiden ihm gegenüberstehenden innern Winkeln gleich ist u. s. w. Diese Vorstellungen, sage ich, haben eine neue Vorstellung hervorgebracht, dass nämlich die drei Winkel eines Dreiecks zween rechten Winkeln gleich sind, welche Vorstellung mit der ersten so vereinigt ist, dass sie ohne dieselbe nicht bestehen noch begriffen werden kann. [Von allen Vorstellungen nun, die ein Jeder hat, bilden wir ein Ganzes oder, was dasselbe ist, ein Gedankenwesen, welches wir den Verstand nennen.] [1]) Siehst Du nun wohl, dass, obschon jene neue Vorstellung sich mit der vorhergehenden vereinigt, deswegen doch in dem Wesen dieser vorhergehenden keine Veränderung geschieht, sondern sie im Gegentheil ohne die mindeste Veränderung bleibt? Dasselbe kannst Du auch an einer jeglichen Vorstellung bemerken, welche Liebe in sich hervorbringt, welche Liebe in keinerlei Weise das Wesen der Vorstellung verstärkt. Wozu aber so viele Beispiele anführen, da Du selbst an demjenigen Beispiele, wovon wir eben reden, es klärlich erkennen kannst. Ich habe deutlich gesagt, dass alle Attribute, die von keiner anderen Ursache abhangen, und welche zu definiren kein Geschlechtsbegriff nöthig ist, zum Wesen Gottes gehören, und da die geschaffenen Dinge ein Attribut zu setzen nicht im Stande sind, so wird durch diese

---

[1]) Dieser Satz, welcher in auffallender Weise den Zusammenhang unterbricht, muss als ein Einschiebsel angesehen werden; zumal es am Schluss der Antwort des Theophilus heisst: „Dazu kommt, dass das Ganze nur ein Gedankenwesen ist, u. s. w." (A. d. Ue.)

das Wesen Gottes auch nicht vermehrt, so eng sie auch mit demselben vereinigt sein mögen. Dazu kommt, dass das Ganze nur ein Gedankenwesen ist und von dem Allgemeinen sich nur dadurch unterscheidet, dass das Allgemeine aus verschiedenen nicht vereinigten Individuen derselben Art, das Ganze aber aus verschiedenen vereinigten Individuen gebildet wird, und auch darin, dass das Allgemeine nur Theile derselben Art begreift, das Ganze aber Theile sowohl derselben als verschiedener Art.

Erasmus. Was dies anbelangt, hast Du mir Genüge gethan. Aber ausserdem hast Du noch gesagt, dass das Produkt einer innerlichen Ursache nicht vergehen kann, so lange deren Ursache dauert, was, wie ich wohl sehe, gewiss wahr ist. Aber wenn es sich so verhält, wie kann Gott dann noch die immanente Ursache aller Dinge sein, da doch viele Dinge zu Grunde gehen? Zwar wirst Du nun Deiner früheren Unterscheidung gemäss sagen, dass Gott eigentlich (nur[1]) die Ursache solcher Produkte ist, die er unmittelbar ohne irgend welche andere Mittel als seine Attribute allein hervorgebracht hat, und dass diese, so lange ihre Ursache dauert, dann auch nicht vergehen können, dass Du dagegen Gott nicht die immanente Ursache solcher Produkte nennst, deren Dasein nicht unmittelbar von ihm abhängt, sondern die von irgend einem andern Dinge stammen, während freilich[2]) ihre Ursachen ohne Gott und ausser ihm nicht wirken und nicht wirken können; und welche darum denn auch, da sie nicht unmittelbar von Gott hervorgebracht sind, zu Grunde gehen können. Doch genügt mir dies nicht, denn ich sehe Dich schliessen, dass der menschliche Verstand unsterblich ist, weil er ein Produkt ist, das Gott in sich selbst hervorgebracht hat. Nun ist unmöglich, dass, um einen solchen Verstand hervorzubringen, mehr nöthig war, als allein die Attribute Gottes, denn, um ein Wesen von so hervorragender Vollkommenheit zu sein, muss es ebenso wie

---

[1]) Zusatz der Uebersetzung. (A. d. Ue.)

[2]) Das Holländische: als alleen vor zo veel (solum quatenus) muss sich aufs vorletzte Satzglied beziehen, daher obige Uebersetzung gewählt wurde. (A. d. Ue.)

alle andern Dinge, die unmittelbar von Gott abhangen, von Ewigkeit geschaffen sein. Und so habe ich Dich auch sagen hören, wenn ich mich nicht irre. Und wenn dies sich so verhält, wie willst Du dies entscheiden, ohne eine Schwierigkeit übrig zu lassen?

Theophilus. Es ist wahr, Erasmus, dass diejenigen Dinge, welche, um da zu sein, keines Andern bedürfen, als der Attribute Gottes, unmittelbar durch ihn von Ewigkeit geschaffen sind. Es muss aber bemerkt werden, dass, obschon zum Dasein eines Dinges eine besondere Modifikation und Etwas ausser den Attributen Gottes nothwendig erfordert wird, Gott darum doch nicht ein Ding unmittelbar hervorbringen zu können aufhöre. Denn von den nothwendigen Dingen, welche zum Dasein eines Dinges erforderlich sind, sind einige dazu, dass sie das Ding hervorbringen, und andere, dass das Ding hervorgebracht werden könne, wie z. B.: will ich in einem gewissen Zimmer Licht haben, so stecke ich ein solches an, und dies erleuchtet durch sich selbst das Zimmer, oder ich öffne das Fenster, welche Oeffnung zwar nicht selbst Licht macht, aber doch zuwege bringt, dass das Licht in das Zimmer hineinkommen kann; und ebenso wird zur Bewegung eines Körpers ein anderer Körper erfordert, welcher alle die Bewegung haben muss, die von ihm auf den andern Körper übergeht. Um aber in uns eine Vorstellung von Gott hervorzubringen, wird kein anderes besonderes Ding erfordert, welches dasjenige besässe, was in uns hervorgebracht wird, als allein ein solcher Körper in der Natur, dessen Vorstellung nothwendig ist, um Gott unmittelbar zu zeigen. Diess hast Du auch aus meinen Worten abnehmen können. Denn ich habe gesagt, dass Gott allein durch sich selbst und nicht durch irgend etwas Anderes erkannt wird. Das aber sage ich Dir, dass, so lange wir nicht von Gott eine so klare Vorstellung haben, welche uns dergestalt mit ihm vereinigt, dass sie uns Etwas ausser ihm zu lieben nicht zulässt, wir nicht behaupten können, mit Gott wahrhaftig vereinigt zu sein und so unmittelbar von ihm abzuhangen.

Dasjenige nun, was Du noch zu fragen haben magst, lass für ein ander Mal übrig; die Zeit fordert mich gegenwärtig zu etwas Anderem. Lebe wohl.

Erasmus. Für jetzt nichts; ich werde mich aber mit demjenigen, was Du mir jetzt gesagt hast, bis zu einer ferneren Gelegenheit beschäftigen und Dich Gott befehlen.

Kapitel III.

(Dass Gott die Ursache von Allem ist.)

Wir wollen nun anfangen, von den Attributen (Gottes) zu handeln, welche wir ihm eigen[1]) genannt haben, und zuerst, auf welche Weise Gott die Ursache von Allem ist.

Vorher schon haben wir gesagt, dass die eine Substanz die andere nicht hervorbringen kann, und dass Gott ein Wesen ist, von dem alle Attribute ausgesagt werden; woraus klärlich folgt, dass alle andern Dinge ohne ihn oder ausser ihm nicht bestehen, noch begriffen werden können. Deshalb mögen wir denn auch mit vollem Rechte[2]) sagen, dass Gott die Ursache von Allem ist.

In Anbetracht nun, dass man gewohnt ist, die wirkende Ursache in acht Theile zu zerlegen, wollen wir einmal untersuchen, wie und auf welche Weise Gott eine Ursache ist.

1) Sagen wir also, dass er die ausfliessende oder darstellende Ursache seiner Werke ist und, sofern eine Wirkung geschieht, die thätige oder wirkende Ursache, welches wir, da es correlata sind, als eins setzen.

---

[1]) Die folgenden werden Gott eigen genannt, weil sie nichts Anderes sind als Beiwörter, die ohne ihre Hauptwörter nicht verstanden werden können. Denn Gott würde zwar ohne sie nicht Gott sein, aber er ist doch nicht durch sie Gott, denn sie geben nichts Substantielles an, woraus Gott allein besteht. (A. d. h. M.)

[2]) Dieser Ausdruck wurde gewählt, weil das holländische „met alle reeden“ aus dem lateinischen „omni ratione“ geflossen zu sein scheint. (A. d. Ue.)

2) Ist er die immanente und nicht vorübergehende Ursache, in Anbetracht, dass er Alles in sich selbst und nichts ausser sich wirkt, da nichts ausser ihm ist.

3) Gott ist die freie und nicht die natürliche Ursache, wie wir dies ganz deutlich zeigen werden und klar machen, wann wir darüber handeln werden, ob Gott das, was er thut, zu thun unterlassen kann; wobei dann zugleich erklärt werden soll, worin die wahre Freiheit besteht.

4) Gott ist Ursache aus sich selbst und nicht aus Zufall, was aus der Abhandlung über die Vorherbestimmung besser erhellen wird.

5) Gott ist die vorzügliche Ursache seiner Werke, die er unmittelbar geschaffen hat, als da ist die Bewegung im Stoffe u. s. w.; wobei die weniger vorzügliche Ursache nicht stattfinden kann, da diese immer in den besonderen Dingen ist, wie wenn er durch einen heftigen Wind das Meer trocknet, und so weiter in allen besondern Dingen, die es in der Natur giebt. Die minder vorzügliche veranlassende Ursache ist in Gott nicht, weil ausser ihm nichts ist, das ihn drängen könnte. Aber die disponirende Ursache ist seine Vollkommenheit selbst, durch welche er sowohl Ursache seiner selbst, als folglich auch aller andern Dinge ist.

6) Gott ist allein die erste oder beginnende Ursache, wie aus unserm vorhergehenden Beweise erhellt.

7) Gott ist auch die allgemeine Ursache, jedoch nur in Hinsicht darauf, dass er verschiedene Werke hervorbringt. Sonst kann es nie gesagt werden, denn er bedarf Niemandes, um Produkte hervorzubringen.

8) Gott ist die nächste Ursache der Dinge, die unendlich und unveränderlich sind, und von denen wir sagen, dass sie von ihm unmittelbar geschaffen sind. Aber die letzte Ursache ist er und gewissermassen aller besonderen Dinge.

Kapitel IV.

(Von Gottes nothwendigem Wirken.)

Dass Gott das, was er thut, zu thun unterlassen könne, verneinen wir, und werden dies auch beweisen, wenn wir von der Vorherbestimmung handeln, wo wir zeigen werden, dass alle Dinge von ihren Ursachen nothwendig abhangen. Aber es wird dies auch zweitens aus Gottes Vollkommenheit bewiesen, weil es ohne allen Zweifel wahr ist, dass Gott Alles ebenso vollkommen hervorbringen kann, wie es in seiner Vorstellung begriffen ist, und gleichwie die Dinge, die von ihm verstanden werden, nicht vollkommener von ihm verstanden werden können, als er sie versteht, ebenso können auch alle Dinge nur so vollkommen von ihm hervorgebracht werden, dass sie von ihm nicht vollkommener hervorgebracht werden können. Zweitens, wenn wir schliessen, dass Gott das, was er gethan hat, zu thun nicht habe unterlassen können, so folgern wir dies aus seiner Vollkommenheit, da in Gott das, was er thut, zu unterlassen, eine Unvollkommenheit sein würde, ohne doch in Gott die minder vorzügliche veranlassende Ursache zu setzen, die ihn zum Thun bewogen haben sollte — denn dann wäre er nicht Gott.

Doch nun entsteht wieder die Streitfrage, nämlich, ob Gott Alles das, was in seiner Vorstellung ist und was er so vollkommen thun kann, ob er das, sage ich, zu thun auch unterlassen könne, und ob es zu unterlassen in ihm eine Vollkommenheit ist. Nun sagen wir, dass weil Alles, was geschieht, von Gott gethan wird, es auch nothwendigerweise von ihm vorherbestimmt sein müsse, da er sonst veränderlich wäre, was in ihm eine grosse Unvollkommenheit sein würde; und dass diese Vorherbestimmtheit durch ihn von aller Ewigkeit her sein müsse, in welcher Ewigkeit es kein Vor oder Nach giebt. Daraus folgt sicher, dass Gott von vornherein auf keine andere Art die Dinge habe vorherbestimmen können, als sie von Ewigkeit her bestimmt sind, und dass Gott weder vor dieser noch ohne diese Beschränkung habe sein können. Wenn ferner Gott etwas zu thun unterlassen

sollte, so müsste dies aus einer Ursache in ihm oder aus keiner Ursache geschehen: ist jenes der Fall, so muss er nothwendigerweise es zu thun unterlassen, wenn nicht, so muss er es nothwendigerweise nicht unterlassen, wie an sich klar ist. Weiter ist es eine Vollkommenheit in einem geschaffenen Dinge, zu sein und von Gott verursacht zu sein, denn von allen Unvollkommenheiten ist das Nichtsein die grösste Unvollkommenheit, und da das Heil und die Vollkommenheit aller Dinge der Wille Gottes ist, so würde freilich auch, wenn Gott wollte, dass diese Sache nicht wäre, deren Heil und Vollkommenheit in dem Nichtsein bestehen, was aber sich selbst widerpricht. Wir behaupten also, Gott könne nicht unterlassen zu thun, was er thut, was Einige für eine Lästerung und Verkleinerung Gottes erachten. Doch diese Rede kommt daher, dass nicht recht begriffen wird, worin die wahre Freiheit besteht, welche keineswegs, wie Jene wähnen, darin besteht, etwas Gutes oder Böses thun oder unterlassen zu können; sondern die wahre Freiheit ist allein oder nichts Anderes, als die erste Ursache, die von nichts Anderem gedrängt oder gezwungen wird und durch ihre Vollkommenheit allein Ursache aller Vollkommenheit ist; und dass folglich Gott, wenn er Jenes zu thun unterlassen könnte, nicht vollkommen sein würde. Denn das Gutthun oder die Vollkommenheit in dem, was er hervorbringt, zu unterlassen, könnte[1]) in ihm nur aus Mangel stattfinden. Dass also Gott die einzige freie Ursache ist, ist nicht allein aus dem klar, was wir gesagt haben, sondern auch daraus, dass es nämlich ausser ihm keine äussere Ursache giebt, die ihn zwingen oder nöthigen könnte, welches Alles bei den geschaffenen Dingen nicht stattfindet.

Hiergegen wird auf folgende Weise argumentirt. Das Gute ist darum allein gut, weil Gott es will, und da sich dieses so verhält, kann er freilich wohl bewirken, dass das Böse gut sei. Doch schliesst diese Argumentation gerade so bündig, als ob ich sagte: weil Gott will, dass er Gott

---

[1]) Im Holländischen: kan; doch tritt der Sinn bei obiger Uebersetzung besser hervor. (A. d. Ue.)

sei, darum ist er Gott; also ist es in seiner Macht, kein Gott zu sein, was doch die Ungereimtheit selber ist. Ferner, wenn die Menschen Etwas thun, und man sie fragt, warum sie es thun, so ist die Antwort, weil die Gerechtigkeit es so erheischt. Fragt man dann, warum die Gerechtigkeit oder besser die erste Ursache Alles dessen, was gerecht ist, es so erheischt, so muss die Antwort sein, dass die Gerechtigkeit es so will. Aber kann denn die Gerechtigkeit wohl unterlassen, gerecht zu sein? Keineswegs, denn dann könnte sie nicht Gerechtigkeit sein. Diejenigen aber, welche sagen, dass Gott alles dasjenige, was er thut, deshalb thut, weil es in sich selbst gut ist, diese, sage ich, werden möglicherweise denken, mit uns nicht verschiedener Meinung zu sein. Jedoch ist's davon noch fern, da sie Etwas Gott voranstellen, dem er verpflichtet oder verbunden sein soll, nämlich eine Ursache, die da fordert, dass dieses gut und wieder jenes gerecht ist und sein soll.

Wiederum entsteht nun die Streitfrage, ob nämlich Gott, wenngleich alle Dinge von ihm auf eine andere Weise von Ewigkeit her geschaffen oder angeordnet und vorher bestimmt worden wären, als sie nun sind, ob er dann, sage ich, ebenso vollkommen sein würde. Darauf dient zur Antwort, dass, wenn die Natur von aller Ewigkeit her auf eine andere, als die nun stattfindende Weise geschaffen worden wäre, nach der Lehre derer, die Gott Willen und Verstand zuschreiben, nothwendig auch folgen müsste, dass Gott alsdann Beides, einen andern Willen und einen andern Verstand, damals gehabt haben müsste, in Folge dessen er es anders gemacht haben würde; und so ist man denn gezwungen zu urtheilen, dass Gott jetzt anders sich verhalte[1]), als damals, und damals anders, als jetzt, so dass wir, wenn wir setzen, er sei jetzt das Allervollkommenste, gezwungen sind zu sagen, dass er es dann nicht wäre, wenn er Alles anders schüfe.

Alles dieses nun, da es sehr handgreifliche Ungereimtheiten in sich enthält, kann keineswegs auf Gott,

---

[1]) Im Holländischen: gesteld is, wahrscheinlich aus dem lateinischen sese habere, da Spinoza schwerlich „constitutum esse“ von Gott schrieb. (A. d. Ue.)

der von vornherein in alle Ewigkeit unveränderlich ist. gewesen ist und bleiben wird, passen. Es wird dies ferner von uns aus der Definition bewiesen, die wir von der freien Ursache gegeben haben, welche nicht darin besteht, Etwas thun und lassen zu können, sondern allein darin, von nichts Anderm abzuhangen; so dass Alles, was Gott thut, von ihm als von der allerfreiesten[1]) Ursache gethan und hervorgebracht wird. Wenn er nun die Dinge von vornherein anders, als sie jetzt sind, gemacht hätte, so müsste wohl folgen, dass er zu einer Zeit unvollkommen gewesen wäre, was falsch ist. Denn da Gott die erste Ursache aller Dinge ist, so muss Etwas in ihm sein, wodurch er dasjenige thut, was er thut und zu thun nicht unterlassen kann. Wenn wir nun sagen, dass die Freiheit nicht darin besteht, Etwas zu thun oder nicht zu thun, und weil wir weiter gezeigt haben, dass dasjenige, was ihn etwas thun macht, nichts Anderes sein kann, als seine eigene Vollkommenheit selbst, so schliessen wir, dass wenn es nicht seine Vollkommenheit wäre, die ihn solches thun machte, die Dinge nicht sein oder geworden sein würden, um das zu sein, was sie nun sind. Dies ist ebensoviel, als wenn man sagte: Wenn Gott unvollkommen wäre, so würden die Dinge anders sein, als sie jetzt sind.

So viel von dem ersten Attribut Gottes. Wir werden nun zu Gottes zweitem Attribut übergehen, das wir in Gott eigen nennen, und zusehen, was wir darüber zu sagen haben, und so weiter bis zum Ende.

Kapitel V.

(Von Gottes Vorsehung.)

Das zweite Attribut Gottes, das wir ihm eigen nennen, ist die Vorsehung, welche für uns nichts Anderes ist, als das Streben, was wir in der ganzen Natur und in allen besonderen Dingen finden, auf die Erhaltung und

---

[1]) Im Holländischen steht allerwyste (van Vloten übersetzt daher sapientissima) doch ist dafür wohl zweifellos allervryste zu setzen, welche Lesart ich denn auch ohne Weiteres angenommen habe. (A. d. Ue.)

Bewahrung seines eigenen Seins auszugehen. Denn es ist offenbar, dass kein Ding aus seiner eigenen Natur nach seines Selbstes Vernichtung trachten kann, sondern dass im Gegentheil jedes Ding in sich das Streben hat, sich selbst in seinem Zustande zu erhalten und zu einem besseren zu bringen. So dass wir nun auf Grund dieser unserer Definition eine allgemeine und eine besondere Vorsehung annehmen. Die allgemeine Vorsehung ist die, durch welche ein jedes Ding, sofern es ein Theil der ganzen Natur ist, hervorgebracht und unterhalten wird. Die besondere Vorsehung ist das Streben, die ein jedes besondere Ding hat, sein eigenes Sein zu bewahren, insofern es nicht als ein Theil der Natur, sondern als ein Ganzes aufgefasst wird. Dies kann mit folgendem Beispiel erläutert werden. Für alle Glieder eines Menschen wird, sofern sie Theile des Menschen sind, Vorsehung und Fürsorge geübt, was die allgemeine Vorsehung ist; und die besondere Vorsehung ist das Streben, das ein jedes besondere Glied als ein Ganzes und nicht als ein Theil des Menschen hat, seine eigne Wohlfahrt zu bewahren und zu erhalten.

Kapitel VI.

(Von Gottes Vorherbestimmung.)

Das dritte Attribut Gottes ist, sagen wir, die göttliche Vorherbestimmung.

1. Bereits haben wir bewiesen, dass Gott das, was er thut, zu thun nicht unterlassen kann; dass er nämlich Alles so vollkommen geschaffen hat, dass es nicht vollkommener sein kann. 2. Und ferner, dass kein Ding ohne ihn bestehen oder begriffen werden kann.

Es muss nun untersucht werden, ob es in der Natur zufällige Dinge giebt, nämlich ob es Dinge giebt, die geschehen und auch nicht geschehen können.

Zweitens, ob es wohl irgend ein Ding giebt, bei dem wir nicht fragen können, warum es sei.

Dass es aber keine zufälligen Dinge giebt, beweisen wir so:

Von dem, welches zu sein keine Ursache hat, ist unmöglich, dass es sei. Nun hat Etwas, das zufällig ist, keine Ursache. Folglich —

Der Obersatz ist über allem Streit. Den Untersatz beweisen wir so:

Wenn Etwas, das zufällig ist, eine bestimmte und gewisse Ursache, zu sein, hat, muss es auch nothwendig sein. Nun ist es widersprechend, das Etwas zugleich zufällig und nothwendig ist. Also —

Vielleicht wird Jemand sagen, dass etwas Zufälliges zwar keine bestimmte und gewisse Ursache, wohl aber eine zufällige habe. Wenn dies so wäre, so müsste es entweder im vertheilten oder im zusammengesetzten Sinne stattfinden, dass nämlich entweder das Dasein der Ursache, nicht sofern sie Ursache ist, zufällig ist, oder dass es zufällig ist, dass dasjenige, welches in der Natur nothwendig ist, eine Ursache davon sein soll, dass das zufällige Etwas geschieht. Doch Beides, das Eine wie das Andere, ist falsch, denn was das Erste anbelangt, so muss, wenn das Zufällige darum zufällig ist, weil seine Ursache zufällig ist, die Ursache wiederum auch zufällig sein, weil die Ursache, die sie verursacht hat, auch zufällig ist, und so fort ins Unendliche. Und weil wir oben schon bewiesen haben, dass Alles nur von einer einzigen Ursache abhängt, so müsste dann auch diese Ursache zufällig sein, was offenbar falsch ist.

Was das Zweite anbelangt, so war es, wenn die Ursache nicht mehr bestimmt war, das Eine als das Andere hervorzubringen, d. h. dies Etwas hervorzubringen oder hervorzubringen zu unterlassen, auch überhaupt unmöglich, dass sie es sowohl hervorbringen als auch hervorzubringen unterlassen konnte, was widersprechend ist.

Was nun den obigen zweiten Punkt anlangt, dass es in der Natur nichts gebe, wovon man nicht fragen kann, warum es sei, so geben wir damit kund, dass wir zu untersuchen haben, durch welche Ursache Etwas wirklich ist; denn wenn sie nicht wäre, wäre es jenem Etwas unmöglich zu sein.

Diese Ursache nun müssen wir entweder in dem Dinge oder ausser demselben suchen. Wenn man aber nach der Regel fragt, um diese Untersuchung zu führen, so sagen wir, dass überhaupt keine nöthig zu sein scheint, denn wenn das Dasein zur Natur des Dinges gehört, so ist es sicher, dass wir dann die Ursache nicht ausser ihm suchen müssen. Wenn es sich aber mit diesem Etwas nicht so verhält, so müssen wir die Ursache freilich ausser ihm suchen. Da nun das Erste Gott allein zukommt, so wird damit bewiesen (wie wir solches vorher schon gethan haben), dass nämlich Gott allein die erste Ursache von Allem ist. Und hieraus erhellt dann ferner, dass dieser und jener Wille des Menschen (denn das Dasein des Willens gehört nicht zu seinem Wesen) auch eine äussere Ursache haben müsse, von der er nothwendig bestimmt wird. Dass diess so sei, erhellt denn auch aus dem Allen, was wir in diesem Kapitel gesagt haben, und es wird noch mehr erhellen, wenn wir im zweiten Theil von der Freiheit des Menschen handeln und sprechen werden.

Diesem Allen wird von Anderen eingeworfen: Wie ist es möglich, dass Gott, der aufs Höchste vollkommen und die einzige Ursache, Anordner und Fürsorger von Allem genannt wird, zulasse, dass trotz dessen überall eine solche Verwirrung in der Natur erblickt werde? Und auch, warum er den Menschen nicht so geschaffen habe, dass er nicht sündigen konnte?

Das Erste anlangend, dass Verwirrung in der Natur ist, so kann dies nicht mit Recht behauptet werden, da Niemanden alle Ursachen der Dinge bekannt sind, so dass er darüber urtheilen könnte. Dieser Einwurf entsteht aber aus derjenigen Unwissenheit, der zufolge allgemeine*) Vorstellungen aufgestellt werden, mit denen, so meint man, die besonderen Dinge übereinstimmen müssen, um vollkommen zu sein. Diese Vorstellungen werden dann in den Verstand Gottes gesetzt, wie viele Nachfolger Plato's gesagt haben, dass nämlich diese allgemeinen Vorstellungen (wie Vernünftig, Thier und dergleichen) von Gott geschaffen seien. Und obschon die, welche Aristoteles folgen, dagegen bemerken, dass diese

*) d. h. abstrakte. (A. d. Ue.)

Dinge keine wirklichen, sondern nur Gedankenwesen sind, so werden sie doch häufig von ihnen als wirkliche Dinge betrachtet, da sie deutlich erklärt haben, dass seine Vorsehung sich nicht auf die besonderen Dinge, sondern allein auf die Arten erstreckt, wie z. B. dass Gott seine Vorsehung nie über den Bucephalus u. s. w., sondern allein über das ganze Pferdegeschlecht gehabt habe. Sie sagen auch, dass Gott keine Wissenschaft von den besonderen und vergänglichen Dingen habe, dagegen wohl von den allgemeinen, die nach ihrer Meinung unvergänglich sind. Doch haben wir dies bei ihnen mit Recht für Unwissenheit anzusehen, weil nur alle besonderen Dinge eine Ursache haben, nicht aber die allgemeinen, da diese nichts sind.

Ist Gott also allein die Ursache und Vorsehung der besonderen Dinge, so würden auch die besonderen Dinge, wenn sie mit einer anderen Natur übereinstimmen müssten, nicht mit ihrer eigenen Natur übereinstimmen können und folglich nicht das sein, was sie in Wahrheit sind. Wenn Gott z. B. alle Menschen so geschaffen hätte, wie Adam vor dem Sündenfall, so hätte er dann auch nur Adam und nicht Petrus noch Paulus geschaffen, während es im Gegentheil die rechte Vollkommenheit in Gott ist, dass er allen Dingen vom kleinsten bis zum grössesten ihre Wesenheit giebt oder, um es besser auszudrücken, alles auf vollkommene Weise in sich selbst hat.

Was das Andere anbelangt, warum Gott die Menschen nicht so geschaffen habe, dass sie nicht sündigen, so dient darauf zur Antwort, dass Alles, was auch von der Sünde gesagt wird, nur allein in Hinsicht auf uns gesagt wird, sofern wir nämlich zwei Dinge miteinander oder unter verschiedenen Hinsichten vergleichen, wie, wenn z. B. Jemand ein Uhrwerk geschickt gemacht hat, zu schlagen und die Stunden anzuzeigen, und dies Werk mit der Absicht des Verfertigers wohl übereinkommt, man sagt, es sei gut; und wo nicht, so sagt man, es sei schlecht: dennoch kann es selbst (im letzteren Falle)[1]) auch gut sein, wenn es nur des Verfertigers Absicht gewesen war, es verwirrt und zu unrechter Zeit schlagen zu machen.

---

[1]) Zusatz des Uebersetzers. (A. d. Ue.)

Wir schliessen also und sagen, dass Petrus nothwendig mit der Vorstellung von Petrus und nicht mit der des Menschen (überhaupt)[1]) übereinkommen müsse, und dass gut und schlecht und Sünde nichts Anderes, als Modi des Denkens seien und nicht Dinge oder Etwas, das Dasein hat, wie wir dies vielleicht im Folgenden noch weitläufiger zeigen werden. Denn alle Dinge und Handlungen, die es in der Natur giebt, sind vollkommen.

Kapitel VII.

(Von den Attributen, die Gott nicht zugehören.)

Wir wollen jetzt von denjenigen Attributen[2]) zu sprechen anfangen, welche gemeiniglich Gott beigelegt werden und ihm doch nicht zugehören, wie auch von denen, durch welche man Gott zu beweisen sucht, aber vergeblich, und ferner von den Gesetzen der richtigen Definition.

Um dies zu thun, werden wir uns nicht viel um die Phantasiebilder bekümmern, welche die Menschen gemeiniglich von Gott haben, sondern nur kurz untersuchen, was die Philosophen uns davon zu sagen

---

[1]) Zusatz des Uebersetzers. (A. d. Ue.)

[2]) Was die Attribute anlangt, aus welchen Gott besteht, so sind diese nichts als unendliche Substanzen, von denen eine jede selbst unendlich vollkommen sein muss. Dass diess nothwendig so sein müsse, davon überzeugt uns klar und deutlich die Vernunft; doch dass von allen diesen unendlichen (Attributen)*) uns bis jetzt nur zwei durch ihr eigenes Wesen bekannt sind, ist wahr, und diese sind Denken und Ausdehnung. Alles ferner, was Gott gemeiniglich zugeschrieben wird, sind nicht Attribute, sondern nur gewisse Modi, die ihm beigelegt werden mögen, sei es in Betreff von Allem, d. h. aller seiner Attribute, sei es in Betreff eines Attributes: in Betreff aller, wie dass er ewig, durch sich selbst bestehend, unendlich, Ursache von Allem, unveränderlich sei; in Betreff eines, wie dass er allwissend, weise u. s. w. sei, was zum Denken; und wieder, dass er überall sei, Alles erfülle u. s. w., was zur Ausdehnung gehört. (A. d. h. M.)

*) Zusatz des Uebersetzers. (A. d. Ue.)

wissen. Diese nun haben Gott als ein durch sich selbst bestehendes Wesen definirt, als Ursache aller Dinge, allwissend, allmächtig, ewig, einfach, unendlich, das höchste Gut, von unendlicher Barmherzigkeit u. s. w. Doch bevor wir an diese Untersuchung gehen, wollen wir vorher zusehen, was sie uns zugeben.

Zuerst sagen sie, dass von Gott keine wahre oder regelrechte Definition gegeben werden kann, weil nach ihnen jede Definition nur aus Geschlecht und (specifischem) Unterschied bestehen kann; und da Gott keine Species irgend eines Geschlechtsbegriffes sei, so könne er auch nicht richtig oder regelrecht definirt werden.

Zum Andern sagen sie, Gott könne nicht definirt werden, weil die Definition den Gegenstand rein für sich und bejahend darstellen muss, und da wir nun nach ihrer Behauptung von Gott nicht bejahender, sondern nur verneinender Weise Etwas wissen können, so soll deshalb von Gott keine regelrechte Definition gegeben werden können.

Ausserdem wird von ihnen noch gesagt, dass Gott niemals *a priori* bewiesen werden kann, weil er keine Ursache hat, sondern nur auf wahrscheinliche Art oder aus seinen Wirkungen.

Da sie uns mit diesen ihren Aufstellungen genugsam an die Hand geben, dass sie eine sehr kleinliche und geringfügige Erkenntniss von Gott haben, so wollen wir denn nun ihre Definition untersuchen.

Zuerst sehen wir nicht, dass sie uns irgend welche Attribute oder Eigenschaften geben, durch welche der Gegenstand (nämlich Gott) erkannt wird, was er ist,[1]) sondern nur einige Eigenschaften, welche wohl zur Sache gehören, aber gar nicht klar machen, was er ist. Denn obschon Gott allein eigenthümlich ist, durch sich selbst bestehend, Ursache aller Dinge, das höchste Gut, ewig und unveränderlich zu sein, so können wir doch nicht durch diese Eigenschaften wissen, was dasjenige Wesen sei und welche Attribute dasjenige habe, dem diese Eigenheiten zugehören.

---

[1]) Versteht sich, wenn man ihn in Hinsicht alles dessen, was er ist, oder aller seiner Attribute nimmt. Siehe hierüber pag. 34. (A. d. h. M.)

Es wird nun auch Zeit sein, einmal dasjenige in Betracht zu ziehen, was sie Gott zuschreiben, das ihm aber nicht zukommt, als da ist allwissend, barmherzig, weise u. s. w., welche Dinge, weil sie nur gewisse Modi des denkenden Wesens sind und ohne die Substanzen, von deren Wesen sie sind, weder bestehen noch begriffen werden können, darum auch demjenigen, welcher ein durch nichts als durch sich selbst bestehendes Wesen ist, nicht beigelegt werden können.

Endlich nennen sie ihn das höchste Gut; doch wenn sie darunter etwas Anderes verstehen, als sie schon angeführt haben, nämlich dass Gott unveränderlich und die Ursache aller Dinge ist, so sind sie in ihren eigenen Begriffen verwirrt gewesen oder haben sich selbst nicht verstehen können, welches sich aus ihrem Irrthum hinsichtlich dessen, was gut und schlecht ist, herschreibt. Denn sie meinen, dass der Mensch selbst und nicht Gott die Ursache seiner Sünden und Schlechtigkeit sei, was zufolge dessen, was wir schon bewiesen haben, nicht der Fall sein kann. Oder wir sind anzunehmen genöthigt, dass der Mensch dann auch Ursache seiner selbst sei. Doch wird dies noch besser erhellen, wenn wir später vom Willen des Menschen handeln.

Es wird aber nöthig sein, ihre Scheingründe, soweit sie ihre Unwissenheit in der Gotteserkenntniss zu beschönigen suchen, aufzulösen.

Zuerst sagen wir also, dass eine regelrechte Definition aus Geschlecht und Unterschied bestehen muss. Obschon dies nun von allen Logikern zugestanden wird, so weiss ich doch nicht, woher sie es haben. Denn wenn es wahr wäre, so würde man sicherlich nichts wissen können, weil wir, wenn wir ein Ding immer erst vollständig durch die aus Geschlecht und Artunterschied bestehende Definition kennen lernen müssten, alsdann niemals das höchste Geschlecht, welches kein anderes Geschlecht weiter über sich hat, vollständig erkennen würden; wenn nun das oberste Geschlecht, welches die Ursache der Erkenntniss aller andern ist, nicht gekannt wird, so können noch viel weniger die andern Dinge, welche aus jenem Geschlecht Erklärung finden, begriffen oder erkannt werden. Da wir jedoch frei sind und uns an die Lehrsätze Jener

keineswegs gebunden erachten, so wollen wir, der wahren Logik gemäss, andere Gesetze des Definirens aufstellen, nämlich der Eintheilung gemäss, welche wir von der Natur machen.

Nun haben wir bereits erkannt, dass die Attribute (oder wie Andere sie nennen, Substanzen) Dinge sind oder, um besser und eigentlicher zu sprechen, ein durch sich selbst bestehendes Wesen, das sich deshalb durch sich selbst sich selbst kund giebt und offenbart. Von den andern Dingen sehen wir, dass sie nur Modi der Attribute sind, ohne welche sie weder bestehen noch begriffen werden können. Deshalb muss es zwei Arten oder Klassen von Definitionen geben. Nämlich

1) Von den Attributen, die eines von selbst bestehenden Wesens sind, welche keinen Geschlechtsbegriff oder irgend Etwas, wodurch sie besser begriffen oder erklärt werden, bedürfen; denn da sie Attribute eines durch sich selbst bestehenden Wesens sind, werden sie auch durch sich selbst erkannt.

2) Von denjenigen Dingen, die nicht durch sich selbst bestehen, sondern allein durch die Attribute, deren Modi sie sind, und durch welche sie auch als durch ihre Geschlechtsbegriffe verstanden werden müssen, als zu deren Geschlecht gehörig.

So viel über die Lehre Jener von der Definition.

Was das Andere anlangt, dass Gott von uns nicht[1]) mit adaequater Erkenntniss soll erkannt werden können, so ist von Descartes darauf hinlänglich in seiner Entgegnung auf den diesen Gegenstand betreffenden Einwand geantwortet worden.[2])

Und ferner auf das Dritte, dass Gott nicht *a priori* sollte bewiesen werden können, so ist von uns darauf auch schon oben geantwortet worden: — da Gott Ursache seiner selbst ist, so ist es ausreichend, dass wir ihn durch sich selbst beweisen: und dieser Beweis ist auch viel bündiger, als der aposteriorische, der gemeiniglich nur durch äussere Ursachen geschieht.

---

[1]) Dies „nicht" fehlt irrthümlicher Weise in der holländischen Uebersetzung. (A. d. Ue.)

[2]) In den den Meditationes beigefügten Responsiones auf die Objectiones primae secundae und tertiae.

Kapitel VIII.

(Von der schaffenden Natur.)

Nunmehr wollen wir, ehe wir zu etwas Anderem übergehen, kürzlich die ganze Natur in eine schaffende und in eine geschaffene eintheilen.

Unter der schaffenden Natur verstehen wir ein Wesen, das wir durch es selbst, und ohne etwas Anderes, als es selbst, nöthig zu haben (wie auch alle Attribute, die wir bisher ihm zuertheilt haben), klar und deutlich begreifen — welches Gott ist; gleichwie auch die Thomisten Gott darunter verstanden haben, nur dass ihre schaffende Natur (ein von ihnen sogenanntes) Wesen ausser allen Substanzen war.

Die geschaffene Natur werden wir in zwei, nämlich in die allgemeine und in die besondere eintheilen. Die allgemeine besteht in allen den Modis, die unmittelbar von Gott abhangen, wovon wir im folgenden Kapitel handeln werden. Die besondere besteht in allen den besonderen Dingen, welche von den allgemeinen Modis verursacht werden, so dass die geschaffene Natur, um recht begriffen zu werden, der Substanzen bedarf.

Kapitel IX.

(Von der geschaffenen Natur.)

Was nun die allgemeine geschaffene Natur anbetrifft oder die Modi oder Geschöpfe, die unmittelbar von Gott abhangen oder geschaffen sind, so kennen wir von diesen nicht mehr als zwei, nämlich die Bewegung[1]) im Stoff und den Verstand im denkenden Dinge. Von ihnen sagen

---

[1]) Anmerk. Was hier von der Bewegung in Stoff gesagt wird, ist nicht im eigentlichen Sinne gesagt, denn der Autor erwartet, davon noch die Ursache zu finden, wie er sie a posteriori einigermassen schon gefunden hat; doch mag es hier auch so stehn, weil Nichts darauf gegründet oder davon abhängig ist. (A. d. h. M.)

wir, dass sie von aller Ewigkeit her gewesen sind und in alle Ewigkeit unverändert bleiben werden. Wahrlich ein Werk so gross, wie es der Grösse des Werkmeisters geziemte.

Was nun insbesondere die Bewegung anbetrifft, da diese eigentlich mehr in die Abhandlung von der Naturwissenschaft als hierher gehört, wie dass sie von aller Ewigkeit her dagewesen ist und in Ewigkeit unverändert bleiben wird, dass sie in ihrer Art unendlich ist, und dass sie durch sich selbst nicht bestehen oder begriffen werden kann, sondern allein mittels der Ausdehnung — von dem Allen, sage ich, werden wir hier nicht handeln, sondern darüber nur dies sagen: dass sie ein Sohn, Geschöpf oder Produkt, unmittelbar von Gott geschaffen, ist.

Den Verstand in dem denkenden Dinge betreffend, so ist dieser, ebenso wie die erstere, auch ein Sohn, Geschöpf oder unmittelbares Produkt Gottes, auch von aller Ewigkeit her von ihm geschaffen und in alle Ewigkeit unverändert bleibend. Dessen Attribut ist aber nur eins, nämlich Alles klar und deutlich zu allen Zeiten zu begreifen, woraus eine unendliche oder allervollkommenste Zufriedenheit unveränderlich entspringt, welche, was sie thut, zu thun nicht unterlassen kann. Obgleich nun dies, was wir hier gesagt haben, hinlänglich klar durch sich selbst ist, so werden wir es doch nachher in der Abhandlung von den Affekten der Seele klarer nachweisen und darum hier nicht mehr davon sagen.

Kapitel X.

(Was gut und schlecht ist.)

Um nun einmal kurz zu sagen, was gut und schlecht an sich selbst ist, werden wir so anfangen: Gewisse Dinge sind in unserm Verstande und nicht in der Natur; und so sind diese denn auch nur unser eigenes Werk und dienen dazu, die Dinge deutlich zu begreifen, worunter wir alle Verhältnisse begreifen, die sich auf verschiedene Dinge beziehen, und diese nennen wir Gedankendinge.

Nun ist die Frage, ob gut oder schlecht unter die Gedankendinge oder unter die wirklichen Wesen gehören. Da nun gut und schlecht nichts Anderes als Verhältnisse ausdrücken, so ist es ausser Zweifel, dass sie unter die Gedankendinge gesetzt werden müssen, denn man nennt niemals Etwas gut, als in Hinsicht auf ein Anderes, das nicht so gut ist, oder uns nicht so nützlich als etwas Anderes. Denn so sagt man, dass ein Mensch schlecht ist, nicht anders als in Hinsicht eines, der besser ist, oder auch, dass ein Apfel schlecht ist, nur in Hinsicht auf einen andern, der gut oder besser ist. Dies Alles würde unmöglich gesagt werden können, wenn besser oder gut nicht wäre, in Bezug worauf es so[1]) genannt wird. Wenn man also sagt, dass Etwas gut sei, so ist das nicht anders gemeint, als dass es mit der allgemeinen Vorstellung, welche wir von solchen Dingen haben, gut übereinkommt; und darum müssen die Dinge, wie wir schon vorher gesagt haben, mit ihren besondern Vorstellungen übereinkommen, deren Wesen eine vollkommene Wesenheit sein muss, und nicht mit der allgemeinen, weil sie sonst gar nicht sein würden.

Obschon die Sache für uns ganz klar ist, wollen wir doch, um, was wir gesagt haben, zu bekräftigen, zum Abschluss des Gesagten noch folgenden Beweis hinzufügen:

Alle Dinge, die in der Natur sind, sind entweder wirkliche Dinge oder Handlungen.

Nun sind gut und schlecht weder Dinge noch Handlungen.

Deshalb sind gut und schlecht nicht in der Natur. Denn wenn gut und schlecht Dinge oder Handlungen wären, so müssten sie ihre Definitionen haben.

Aber von gut und schlecht, wie z. B. von der Güte des Petrus und der Schlechtigkeit des Judas, giebt es für uns ausser der Wesenheit des Petrus und Judas keine Definition, denn diese allein ist in der Natur, und jene sind ohne ihre Wesenheit nicht zu definiren.

Daraus folgt also — wie oben — dass gut und schlecht keine Dinge oder Handlungen sind, die in der Natur sich finden.

---

[1]) d. h. schlecht. (A. d. Ue.)

Zweiter Theil

vom Menschen und was ihm zugehört.

Vorrede.

Nachdem wir im ersten Theil von Gott und von den allgemeinen und unendlichen Dingen geredet haben, werden wir in diesem zweiten Theile zur Abhandlung der besondern und beschränkten Dinge kommen; doch nicht aller, weil deren unzählige sind, sondern wir werden allein von denjenigen handeln, die den Menschen betreffen, und da zuerst bemerken, was der Mensch ist, inwiefern er aus gewissen Modis besteht, die aus den beiden von uns in Gott wahrgenommenen Attributen begriffen werden.

Ich sage, aus gewissen Modis, weil ich keineswegs der Ansicht bin, dass der Mensch, insofern er aus Geist, Seele[1]) oder Körper besteht, eine Substanz ist; da wir

---

[1]) 1. Unsere Seele ist entweder eine Substanz oder ein Modus. Sie ist keine Substanz, denn wir haben schon bewiesen, dass es keine beschränkte Substanz in der Natur geben kann. Also ist sie ein Modus.

2. Ist die Seele ein Modus, so muss sie dieses sein entweder von der substantiellen Ausdehnung oder vom substantiellen Denken. Sie ist es nicht von der substantiellen Ausdehnung, denn — u. s. w. Also ist sie es vom Denken.

3. Das substantielle Denken, da es nicht beschränkt sein kann, ist unendlich vollkommen in seiner Art und ein Attribut Gottes.

4. Das vollkommene Denken muss von all und jedem wirklich seienden Dinge, sowohl von den Substanzen als von deren Modis, ohne Ausnahme, Erkenntniss, Vorstellung, Denkmodus haben.

oben zu Anfang dieses Werkes gezeigt haben: 1) dass keine Substanz einen Anfang haben kann; 2) dass die eine Substanz die andere nicht hervorbringen kann, und endlich 3) dass es nicht zwei gleiche Substanzen geben kann. Da nun der Mensch nicht von Ewigkeit her gewesen ist, da er beschränkt und vielen (andern) Menschen gleich ist, kann er keine Substanz sein. So dass Alles, was er vom Denken hat, nur Modi des denkenden Attributes sind, das wir Gott beigelegt

---

5. Wir sagen: des „wirklich Seienden", weil wir hier nicht von derjenigen Erkenntniss, Vorstellung u. s. w. reden, welche die ganze Natur aller Wesen im Zusammenhang ihres Wesens ohne deren besonderes Dasein erkennt, sondern nur von der Erkenntniss, Vorstellung u. s. w. der besonderen Dinge, die immer wieder ins Dasein kommen.

6. Diese Erkenntniss, Vorstellung u. s. w. jedes besonderen, wirklich seienden Dinges ist, so sagen wir, die Seele von jedem dieser besonderen Dinge.

7. All und jedes besondere Ding, welches zum wirklichen Dasein gelangt, erlangt solches durch Bewegung und Ruhe; und dieser Art sind alle die Modi in der substantiellen Ausdehnung, welche wir Körper nennen.

8. Die Verschiedenheit derselben (Modi) entsteht allein durch ein anderes und wieder anderes Verhältniss von Bewegung und Ruhe, wovon dies so und nicht anders, dies dieses und nicht jenes ist.

9. Aus diesem Verhältniss von Bewegung und Ruhe entsteht auch seiner Wirklichkeit nach dieser unser Körper, von dem es dann nicht weniger als von allen andern Dingen eine Erkenntniss, Vorstellung u. s. w. im denkenden Dinge geben muss; und so fort denn auch unsere Seele.

10. Aber dieser unser Körper war in einem andern Verhältnisse von Bewegung und Ruhe, wie er noch ungeboren war, als wie er später war, und wieder wird er aus einem andern bestehen, wenn wir todt sind. Doch war nicht weniger damals und wird dann wieder sein eine Vorstellung, Erkenntniss u. s. w. unseres Körpers in dem denkenden Dinge, als sie jetzt ist, wenn auch keineswegs dieselbe, weil er nun in Bezug auf Bewegung und Ruhe ein anderes Verhältniss hat.

11. Um also eine solche Vorstellung, Erkenntniss, Modus des Denkens im substantiellen Denken zu verursachen, wie diese unsere (Seele) ist, wird nicht etwa irgend ein beliebiger Körper erfordert (denn sonst müsste er anders erkannt

haben. Und wiederum Alles, was er von Form, Bewegung und andern Dingen besitzt, ist gleichfalls von dem andern Attribut, das wir Gott beigelegt haben.

Obgleich nun Einige daraus, dass die Natur des Menschen ohne die Attribute, von denen wir zugeben, dass sie Substanz sind, nicht bestehen oder begriffen werden kann, zu beweisen suchen, dass der Mensch eine Substanz sei, so hat dies doch keine andere Stütze, als falsche Unterstellungen. Denn da die Natur des Stoffes oder Körpers schon da gewesen ist, ehe die Form dieses menschlichen Körpers da war, so kann jene auch nicht dem menschlichen Körper eigen sein, weil es klar ist, dass zu der Zeit, als der Mensch noch nicht war, sie nimmermehr zur Natur des Menschen

---

werden, als der Fall ist), sondern gerade ein solcher Körper, der sich in Beziehung auf Bewegung und Ruhe so verhält, und kein anderer; denn wie der Körper, ebenso ist auch die Seele, die Vorstellung, Erkenntniss u. s. w. beschaffen.

12. Wenn ein solcher Körper also, wenn er seine Proportion, wie z. B. von Eins zu Drei, hat und behält, so wird dieser Körper und Seele dem unsrigen gleich sein: indem er wohl beständiger Veränderung unterworfen ist, aber keiner so grossen, dass sie ausser den Grenzen von Eins zu Drei fällt. So viel er sich nun verändert, ebenso viel verändert sich auch jedesmal die Seele.

13. Und diese Veränderung von uns, welche durch andere auf uns wirkende Körper entsteht, kann nicht stattfinden, ohne dass die Seele, die sich alsdann auch beständig verändert, dieselbe gewahr wird; und diese Veränderung ist gerade das, was wir Gefühl nennen.

14. Wenn aber andere Körper so gewaltig auf den unsrigen einwirken, dass das Verhältniss der Bewegung von Eins zu Drei nicht bleiben kann, so ist das der Tod und die Vernichtung der Seele, sofern diese nämlich nur eine Vorstellung, Erkenntniss u. s. w. dieses mit solchem bestimmten Verhältniss von Bewegung und Ruhe versehenen Körpers ist.

15. Weil aber unsere Seele ein Modus in der denkenden Substanz ist, so hat sie auch diese neben der (substantiellen) Ausdehnung erkennen, lieben und sich mit Substanzen, die allezeit dieselben bleiben, vereinigend, sich selbst ewig machen können. (A. d. h. M.)

gehören konnte. Und wenn man als Grundsatz aufstellt, dass dasjenige, ohne welches ein Ding weder bestehen noch begriffen werden kann, zur Natur des Dinges gehöre, so verneinen wir denselben; denn wir haben bereits bewiesen, dass ohne Gott kein Ding bestehen oder begriffen werden kann, d. h. Gott muss zuvor sein und begriffen werden, ehe diese besonderen Dinge sind oder begriffen werden. Auch haben wir gezeigt, dass die Geschlechtsbegriffe nicht zur Natur der Definition gehören, sondern dass diejenigen Dinge, die ohne andere nicht bestehen können, auch ohne dieselben nicht begriffen werden. Wenn sich dies nun so verhält, welche Regel sollen wir dann aufstellen, durch die man wissen kann, was zur Natur eines Dinges gehört? Die Regel ist diese: Dasjenige gehört zur Natur eines Dinges, ohne welches das Ding weder bestehen noch begriffen werden kann; doch genügt dies so allein nicht, sondern muss auf solche Art gefasst werden, dass das Urtheil sich immer umkehren lässt, nämlich dass auch das Prädicat nicht ohne die Seele bestehen oder begriffen werden kann. Von diesen Modis also, aus denen der Mensch besteht, werden wir nun zu Anfang des folgenden ersten Kapitels zu handeln anfangen.

Kapitel I.

(Von der Meinung, dem Glauben und dem Wissen.)

Um von den Modis,[1]) aus welchen der Mensch besteht, zu reden anzufangen, wollen wir angeben, 1) was sie sind; 2) ihre Wirkungen und 3) ihre Ursache.

Was das Erste betrifft, so wollen wir mit denjenigen beginnen, welche uns zunächst bekannt sind, nämlich

---

[1]) Die Modi, aus welchen der Mensch besteht, sind Begriffe, welche sich in Meinung, wahren Glauben und klare und deutliche Erkenntniss theilen, durch die Gegenstände, jeden nach seiner Art, hervorgebracht. (A. d. h. M.)

einigen Begriffen oder dem Bewusstsein von der Erkenntniss unserer selbst und von Dingen, die ausser uns sind.

Diese Begriffe[1]) erhalten wir entweder

I. durch den blossen Glauben (welcher Glaube entweder aus Erfahrung oder durch Hörensagen entspringt),

II. oder zum Andern erhalten wir .sie auch durch den wahren Glauben,

III. oder drittens haben wir sie auch durch eine klare und deutliche Erkenntniss.

Der erste ist gemeiniglich dem Irrthum unterworfen.

Der zweite und die dritte, obschon unter einander verschieden, können beide doch nicht irren.

Doch um dies Alles deutlicher zu verstehen, wollen wir ein Beispiel, das von der Regel-de-tri hergenommen ist, geben — nämlich

1. Jemand[2]) hat nur sagen gehört, dass man, wenn man in der Regel-de-tri die zweite Zahl mit der dritten multiplicirt und dann mit der ersten dividirt, alsdann eine vierte Zahl findet, welche dasselbe Verhältniss zur dritten hat, wie die zweite zur ersten. Und obgleich derjenige, welcher ihm dies so vorsagte, lügen konnte, so hat er seine Arbeiten doch danach eingerichtet, und zwar ohne irgend welche Kenntniss weiter von der Regel-de-tri gehabt zu haben, als der Blinde von Farbe. Und somit hat er Alles, was er darüber auch gesagt haben mag, hergeschwatzt, wie ein Papagei das, was man man ihn gelehrt hat.

2. Ein Anderer,[3]) von schnellerer Fassungskraft, lässt sich mit blossem Hörensagen nicht genügen, sondern stellt mittelst irgend welcher besonderer Rechnungen die Probe an und schenkt erst, nachdem er

---

[1]) Diese aus solchem Glauben entspingenden Begriffe werden im folgenden Kapitel vorangestellt und hier wie dort als Meinung bezeichnet, was sie denn auch sind.
(A. d. h. M.)

[2]) Diese Erkenntniss meint nur, oder wie man gewöhnlich sagt, glaubt nur von Hörensagen. (A. d. h. M.)

[3]) Dieser meint oder glaubt nicht allein durch Hörensagen, sondern durch Erfahrung; und diess sind die beiden Arten der Meinenden. (A. d. h. M.)

diese als damit übereinstimmend gefunden hat, der Sache Glauben. Aber mit Recht haben wir gesagt, dass auch dieser dem Irrthum unterworfen ist. Denn wie kann er doch sicher sein, dass die Erfahrung aus einigen besonderen Fällen ihm die Regel für Alles abgeben könne.

3. Ein Dritter[1]), welcher weder mit Hörensagen, weil das trügen kann, noch mit Erfahrung aus irgend einigen besonderen Fällen, weil diese unmöglich die Regel ergeben, zufrieden ist, untersucht die Sache der wahren Vernunft nach, welche, wenn richtig gebraucht, niemals betrogen hat. Diese sagt ihm dann, dass wegen der Eigenschaft der Proportionalität dieser Zahlen es also und nicht anders habe sein und geschehen können. Aber

4. Der Vierte[2]), welcher die allerklarste Erkenntniss besitzt, hat weder das Hörensagen, noch die Erfahrung, noch die logische Methode[3]) nöthig, weil er durch seine Intuition sofort die Proportionalität in allen den Rechnungen ersieht.

Kapitel II.

(Was Meinung, Glaube und klare Erkenntniss ist.)

1. Wir wollen nun die Wirkungen der verschiedenen Erkenntnissarten, von denen wir im vorhergehenden Kapitel gesprochen haben, abhandeln und dabei im Vorübergehen sagen, was Meinung, Glaube und klare Erkenntniss ist.

---

[1]) Dieser ist durch den wahren Glauben sicher, dass ihn nichts betrügen kann, und er ist der eigentlich Gläubige. (A. d. h. M.)

[2]) Aber der Letzte ist der niemals Meinende, noch Gläubige, sondern der die Dinge selbst — nicht durch etwas Anderes, sondern durch sie selbst — intuitiv Erkennende. (A. d. h. M.)

[3]) Im Holländischen „Kunst van reden," was v. Vloten mit „logica" wiedergiebt; Spinoza schrieb wahrscheinlich „arte ratiocinandi," daher obige Uebersetzung. (A. d. Ue.)

Die erste wird also von uns Meinung genannt, die zweite Glaube, aber die dritte ist diejenige, welche wir die wahre Erkenntniss nennen.

Die erste nennen wir Meinung, weil sie dem Irrthum unterworfen ist und niemals in Bezug auf Etwas, dessen wir sicher sind, stattfinden kann, sondern auf das, wobei von Muthmassen und Dafürhalten gesprochen wird.

Die zweite nennen wir Glauben, weil die Dinge, welche wir durch die Vernunft allein fassen, von uns nicht wahrgenommen werden, sondern uns nur durch verstandesmässige Ueberzeugung bekannt sind, dass es so und nicht anders sein müsse.

Klare Erkenntniss aber nennen wir diejenige, welche nicht durch vernunftgemässe Ueberzeugung, sondern durch Gefühl und Genuss der Dinge selbst geschieht: sie geht den andern weit vor.

Nachdem wir dies vorausgeschickt haben, wollen wir nun zu ihren Wirkungen kommen, wovon wir sagen, dass aus der ersten namentlich alle die Leidenschaften entspringen, die gegen die gesunde Vernunft streiten; aus der zweiten die guten Begehrungen, und aus der dritten die wahre und aufrichtige Liebe mit allen ihren Sprossen.

Wir setzen demnach die Erkenntniss als die nächste Ursache aller Leidenschaften in der Seele, da wir es für durchaus unmöglich erachten, dass Jemand, wenn er nicht auf die vorherbemerkten (Arten und) Weisen begriffe oder erkennte, zur Liebe, Begierde oder irgend anderen Modis des Willens gebracht werden könnte.

Kapitel III.

(Vom Ursprung der Leidenschaften aus der Meinung.)

Wir wollen nun sehen, wie die Leidenschaften, so wie wir gesagt haben, aus der Meinung entspringen. Um dieses gut und verständlich zu thun, wollen wir einige davon einzeln vornehmen und daran als an Beispielen zeigen, was wir meinen.

Die Verwunderung soll die erste sein[1]), welche bei dem gefunden wird, der die Dinge auf die erste Art kennt; denn da er von einigem Besonderen aus einen allgemeinen Schluss macht, so steht er wie verstört da, so oft er etwas sieht, das diesem seinem Schluss zuwiderläuft. So, wie Jemand, der niemals andere Schafe gesehen hat, als mit kurzen Schwänzen, sich über die maroccanischen Schafe, welche sie lang haben, verwundert. So erzählt man von einem Landmann, der sich eingebildet hatte, es gäbe ausser seinen Feldern keine andere, dass er, als er eine Kuh vermisste und genöthigt war, sie ferne suchen zu gehn, darüber in Verwunderung gerieth, dass es ausser seinem kleinen Felde noch eine so grosse Menge von andern Feldern gäbe. Und solches muss sicherlich auch bei vielen Philosophen stattfinden, die sich einbildeten, dass es ausser diesem Feldchen oder Erdklösschen, auf dem sie sind, keine andern (Welten) mehr gäbe, und zwar, weil sie weiter keine anderen sahen. Niemals aber wird bei demjenigen Verwunderung stattfinden, welche gültige Schlüsse zieht. So weit vom Ersten.

Das Zweite ist die Liebe. Da diese entweder aus

---

[1]) Dies ist nicht gerade so zu verstehen, dass der Verwunderung immer ein förmlicher Schluss vorausgehen müsse, da sie auch ohne diesen, nämlich stillschweigend stattfindet, wenn man die Sache so und nicht anders zu sehen meint, als wir sie zu sehen, zu hören oder zu verstehen u. s. w. gewohnt sind. So z. B. wenn Aristoteles sagt: der Hund ist ein bellendes Thier, so machte er dabei den Schluss: Alles, was bellt, ist ein Hund. Wenn aber ein Landmann sagt: ein Hund, so versteht er stillschweigend ganz dasselbe damit, wie Aristoteles mit seiner Definition, so dass er, wenn er einen Hund bellen hört, sagt, da ist ein Hund. Wenn sie also einmal ein anderes Thier bellen hörten, würde der Landmann, obschon er keinen Schluss gezogen hatte, ganz ebenso verwundert dastehen als Aristoteles, der einen Schluss gezogen hat. Wenn wir ferner Etwas gewahr werden, woran wir vorher nie gedacht haben, so ist dies doch eben nicht von der Art, dass wir nicht vorher schon dergleichen im Ganzen oder zum Theil gekannt hätten, das sich jedoch nicht in allen Stücken so verhalten hat, oder von dem wir niemals so afficirt worden sind. (A. d. h. M.)

wahren Begriffen oder aus Meinung oder endlich aus Hörensagen entspringt, so wollen wir zuerst sehen, wie aus Meinung, und danach wie aus den Begriffen. Denn die erstere führt zu unserm Verderben, und die zweite zu unserm höchsten Heil; und sodann vom letzten.

Das Erste also anlangend, so ist es von der Art, dass, so oft Jemand etwas Gutes sieht oder zu sehen meint, er allezeit sich damit zu vereinigen geneigt ist, und dass er es sich um des Guten willen, welches er darin bemerkt, als das Beste erwählt, ausser welchem er alsdann nichts Besseres oder Angenehmeres kennt. So oft es sich jedoch trifft, dass er, wie es dabei meistens geschieht, etwas Besseres als dies ihm bisher bekannte Gut kennen lernt, so kehrt er seine Liebe sofort von dem ersten zu dem andern zweiten; welches wir Alles noch klarer in der Abhandlung über die Freiheit des Menschen aufhellen werden. Die Liebe aus richtigen Begriffen wollen wir, weil davon zu sprechen hier nicht der Ort ist, übergehen[1]) und von dem letzten und dritten sprechen, nämlich von der Liebe, die blos von Hörensagen kommt. Diese bemerken wir gemeiniglich an Kindern in Hinsicht auf ihren Vater, indem sie, weil der Vater dies oder jenes für gut erklärt, dazu geneigt sind, ohne etwas Weiteres davon zu wissen; sie bemerken wir ferner bei Solchen, die aus Liebe für das Vaterland ihr Leben lassen, und auch bei denen, die durch Hörensagen von Etwas sich darein verlieben.

Der Hass ferner ist das gerade Gegentheil der Liebe, entspringend aus dem Irrthum, welcher aus der Meinung hervorgeht. Denn wenn Jemand den Schluss gemacht hat, dass etwas gut sei, und ein Anderer thut diesem etwas zu Leide, so entsteht in ihm gegen den Thäter Hass, welcher, wie wir solches nachher sagen werden, nie bei ihm stattfinden könnte, wenn er das wahre Gut kennte. Denn Alles, was da ist oder gedacht wird, ist im Vergleich mit dem wahren Gut nichts An-

[1]) Von der Liebe aus richtigen Begriffen oder klarer Erkenntniss wird hier nicht gehandelt, da sie nicht aus der Meinung entsteht; man sehe aber darüber das 22. Kapitel. (A. d. h. M.)

deres, als das Elend selbst. Und ist nun solch ein Liebhaber des Elendes nicht vielmehr des Erbarmens als des Hasses würdig?

Der Hass kommt endlich auch vom Hörensagen allein her, wie wir diess bei den Türken gegen Juden und Christen, bei den Juden gegen Türken und Christen, und bei den Christen gegen Juden und Türken sehen u. s. w. Denn wie wenig weiss der (grosse) Haufe von diesen Allen, der Eine von des Andern Religion und Sitten?

Die Begierde, mag sie nun, wie Einige wollen, nur in der Lust oder Sehnsucht bestehn, dasjenige, dessen man entbehrt, zu erhalten, oder wie Andere wollen, dasjenige zu behalten, welches wir bereits geniessen,[1]) wird sicherlich bei Niemand anders gefunden werden oder entstehen können, als unter der Form eines Guten. Es ist demnach klar, dass die Begierde, wie die Liebe auch, von welcher vorher die Rede gewesen ist, aus der ersten Erkenntnissart entspringt; denn wenn Jemand von einem Dinge gehört hat, dass es gut ist, so bekommt er Lust und Sehnsucht nach demselben, wie sich bei einem Kranken wahrnehmen lässt, der nur durch Hörensagen vom Arzte, dass dies oder jenes Mittel für seine Krankheit gut ist, sich sofort dazu neigt. Es entspringt die Begierde auch aus der Erfahrung, wie sich dies an dem Verfahren der Aerzte wahrnehmen lässt, die, wenn sie ein gewisses Heilmittel einige Mal gut befunden haben, dasselbe für etwas Unfehlbares zu halten gewohnt sind.

Alles das, was wir von diesen Leidenschaften gesagt haben, kann man, wie dies für einen Jeden klar ist, von allen andern Leidenschaften auch sagen. Und da wir im Folgenden zu untersuchen anfangen werden, welche diejenigen sind, die für uns vernünftig, und welche unvernünftig sind, so wollen wir es hierbei lassen und nichts mehr darüber sagen. Das, was von diesen wenigen

---

[1]) Die erstere Definition ist die beste, denn wenn eine Sache genossen wird, so hört unser Begehren danach auf, und die Form (des Affects), welche alsdann in uns ist, um das Ding zu behalten, ist keine Begierde, sondern Furcht, das geliebte Ding einzubüssen. (A. d. h. M.)

aber wichtigsten gesagt ist, kann ferner von allen andern gesagt werden, und hiemit werde von den Leidenschaften, die aus der Meinung entspringen, ein Ende gemacht.

Kapitel IV.

(Was aus dem Glauben entspringt.)

Nachdem wir in dem vorhergehenden Kapitel gezeigt haben, wie die Leidenschaften aus dem Irrthum der Meinung entspringen, so wollen wir nun die Wirkungen der beiden andern Erkenntnissarten betrachten, und zwar zuerst derjenigen, welche wir den wahren Glauben genannt haben[1]). Diese Erkenntnissart zeigt uns wohl, was ein Ding sein soll, aber nicht, was es wirklich ist. Und diess ist der Grund, warum sie niemals unsere Vereinigung mit dem geglaubten Dinge bewirken kann. Ich sage also, dass sie uns allein lehrt, was ein Ding sein soll und nicht, was es ist, zwischen welchen beiden ein sehr grosser Unterschied ist. Denn wie wir in unserm die Regel-de-tri betreffenden Beispiele gesagt haben, dass wenn Jemand

---

[1]) Der Glaube ist eine kräftige Bezeugung durch Gründe, aus welchen ich in meinem Verstande überzeugt bin, dass sich ein Ding wirklich und dergestalt ausserhalb meines Verstandes findet, wie ich in meinem Verstande davon überzeugt bin. Eine kräftige Bezeugung durch Gründe, sage ich, um ihn dadurch sowohl von der Meinung zu unterscheiden die immer zweifelhaft und dem Irrthum unterworfen ist, als auch vom Wissen, das nicht in einer Ueberzeugung durch Gründe, sondern in der unmittelbaren Vereinigung mit der Sache selbst besteht. Das ein Ding sich wirklich und dergestalt ausserhalb meines Verstandes findet, sage ich. Wirklich, weil die Gründe mich darin nicht täuchen können, denn sonst wären sie von der Meinung nicht verschieden, Dergestalt, denn er kann mir allein nur angeben, was das Ding sein soll, und nicht, was es wirklich ist, sonst unterschiede er sich nicht vom Wissen. Ausserhalb (des Verstandes), denn er macht, dass wir verstandesmässig nicht das, was in uns ist, sondern nur das, was ausser uns ist, geniessen. (A. d. h. M.)

mittelst der Proportionalität eine vierte Zahl finden kann, die sich zur dritten verhält, wie die zweite zur ersten, er nach Anwendung der Division und Multiplikation sagen kann, die vier Zahlen müssen in Proportion stehen, und, wenn sich dies so verhält, davon nichtsdestoweniger wie von einem Dinge spricht, das ausser ihm ist; aber wenn er die Proportionalität so betrachtet, wie wir im dritten*) Beispiele gezeigt haben, alsdann sagt er mit Wahrheit, dass die Sache sich so verhält, indem sie dann in ihm und nicht ausser ihm ist. Soviel über das Erste.

Die zweite Wirkung des wahren Glaubens besteht darin, dass er uns zu einem klaren Verstand verhilft, durch welchen wir Gott lieb haben, und uns so auf verständige Weise der Wahrnehmung der Dinge theilhaftig macht, die nicht in uns, sondern ausser uns sind.

Die dritte Wirkung ist, dass er uns die Erkenntniss von gut und schlecht verschafft und alle die Leidenschaften angiebt, welche zu vernichten sind. Und da wir oben gesagt haben, dass die Leidenschaften, welche aus der Meinung entspringen, grossem Uebel unterworfen sind, so ist es der Mühe werth, einmal zuzusehen, wie dieselben auch durch diese zweite Erkenntnissart geprüft werden um, was in ihnen gut und schlecht ist, zu entdecken. Um dies auf angemessene Weise zu thun, wollen wir, mit Anwendung desselben Verfahrens wie oben, dieselben einmal in der Nähe betrachten, um dadurch erkennen zu können, welche von ihnen diejenigen sind, die von uns erwählt, und welche verworfen werden müssen. Doch ehe wir dazu kommen, wollen wir vorher kurz sagen, was im Menschen gut und schlecht ist.

Schon oben haben wir gesagt, dass alle Dinge aus Nothwendigkeit geschehen, und dass es in der Natur kein Gutes und kein Schlechtes giebt. Daher muss dasjenige, was wir am Menschen suchen, von dessen Art sein, welches nichts Anderes als ein Gedankending ist. Wenn wir also die Vorstellung eines vollkommenen Menschen in unserm Verstand erfasst haben, so wird uns diese zu einer Ursache gereichen können, um zuzu-

*) Muss heissen: im vierten. (A. d. Ue.)

sehen, indem wir uns selbst prüfen, ob es in uns wohl ein Mittel giebt, zu solcher Vollkommenheit zu gelangen. Darum werden wir Alles, was uns in der Vollkommenheit fördert, gut, und was uns im Gegentheil verhindert oder auch darin nicht fördert, schlecht nennen. Wenn ich also etwas über das Gute und Schlechte im Menschen sagen will, muss ich den vollkommenen Menschen begreifen, und zwar darum, weil ich, wenn ich von dem Guten und Schlechten eines besondern Menschen, wie z. B. Adam's handeln wollte, alsdann ein wirkliches Wesen mit einem Gedankenwesen verwechseln würde, was von einem rechten Philosophen, und zwar aus Gründen, die wir später oder bei andern Gelegenheiten angeben werden, sorgfältig vermieden werden muss. Weil uns ferner der Endzweck Adam's oder irgend eines andern besonderen Geschöpfes nicht anders als durch dessen Auftreten bekannt ist, so folgt daraus, dass auch dasjenige, was wir vom Endzweck des Menschen sagen können[1]), auf den Begriff des vollkommenen Menschen in unserm Verstande sich gründen muss: dessen Endzweck wir, weil er ein Gedankenwesen ist, vollkommen wissen können, und auch, wie gesagt worden ist, sein Gutes und Schlechtes, da Letztere eben nur Modi des Denkens sind.

Um nun allmählich zur Sache zu kommen, so haben wir schon oben bemerkt, dass aus dem Begriffe die Bewegung, die Affecte und Wirkungen der Seele entstehen, und diesen Begriff haben wir in vier Theile getheilt, nämlich in blosses Hörensagen, in Erfahrung, in Glauben, in klare Erkenntniss. Da wir dann die Wirkungen dieser aller gesehen haben, ist uns daraus offenbar geworden, dass die vierte, nämlich die klare Erkenntniss, die vollkommenste von allen ist, denn die Meinung bringt uns häufig in Irrthum. Der

---

[1]) Denn man kann aus keinem einzelnen Geschöpf die Vorstellung des Vollkommenen gewinnen, da diese seine Vollkommenheit selbst, d. h. ob es wirklich vollkommen ist oder nicht, nur aus einer allgemeinen vollkommenen Vorstellung oder einem Gedankenwesen hergenommen werden kann. (A. d. h. M.)

wahre Glaube ist allein darum gut, weil er der Weg zur wahren Erkenntniss ist und uns zu dem, was wahrhaft liebenswürdig ist, anregt, so dass der letzte Endzweck, den wir suchen, und der vorzüglichste, den wir kennen, die wahre Erkenntniss ist. Doch ist auch diese wahre Erkenntniss verschieden nach den Gegenständen, die sich ihr darbieten, so dass sie, je besser der Gegenstand ist, mit dem sie sich vereinigt, auch selbst um so viel besser ist; und deshalb ist derjenige der vollkommenste Mensch, welcher mit Gott, der das allervollkommenste Wesen ist, sich vereinigt und ihn so geniesst.

Um nun zu entdecken, was in den Leidenschaften gut und schlecht ist, werden wir sie, wie gesagt worden ist, eine jegliche besonders vornehmen, und zwar zuerst die Verwunderung, welche, da sie entweder aus Unwissenheit oder aus Vorurtheil entspringt, eine Unvollkommenheit an demjenigen Menschen bekundet, der diesem Affecte unterworfen ist.

Ich sage eine Unvollkommenheit, weil die Verwunderung durch sich allein nicht zum Schlechten führt.

Kapitel V.

(Von der Liebe.)

Die Liebe, welche nichts Anderes ist, als ein Ding geniessen und damit vereinigt werden, werden wir nach den Beschaffenheiten ihres Gegenstandes eintheilen, welchen Gegenstand der Mensch zu geniessen, und mit dem er sich zu vereinigen strebt.

Einige Gegenstände nun sind an sich selbst vergänglich, andere unvergänglich wegen ihrer Ursache; doch giebt es einen dritten, welcher durch seine eigene Kraft und Macht allein ewig und unvergänglich ist. Die vergänglichen Gegenstände sind alle die besondern Dinge, die nicht von aller Zeit her dagewesen sind, oder einen Anfang genommen haben. Die andern sind alle die [allgemeinen] Modi, von denen wir gesagt haben, dass sie die

Ursache der besondern Modi sind. Der dritte aber ist Gott oder, was wir für ein und dasselbe halten, die Wahrheit.

Die Liebe nun entsteht aus dem Begriff und der Erkenntniss, die wir von einem Dinge haben, und je grösser und herrlicher sich das Ding zeigt, desto grösser und herrlicher ist auch die Liebe in uns.

Auf zweierlei Art vermögen wir uns der Liebe zu entschlagen: entweder durch die Erkenntniss von etwas Besserem, oder durch die Erfahrung, dass das Geliebte, welches von uns für etwas Grosses und Herrliches gehalten wird, viel Unheil und Schaden zur Folge hat.

Auch ist es mit der Liebe so, dass wir niemals von ihr, wie von der Verwunderung oder andern Leidenschaften, erlöst zu sein trachten, und zwar aus diesen zwei Gründen: 1) weil es unmöglich ist, und 2) weil es nothwendig ist, dass wir von derselben nicht erlöst werden. Es ist unmöglich, weil es nicht von uns abhängt. sondern nur von dem Guten und Nützlichen, welches wir an dem Gegenstande bemerken, was uns, wenn wir es nicht hätten lieben sollen, nothwendigerweise nicht von vornherein hätte bekannt sein müssen. Dies aber steht nicht in unserer Freiheit und hängt keineswegs von uns ab; denn wenn wir nichts erkennten, so wären wir auch wahrlich nicht da. Es ist also nothwendig, dass wir von derselben nicht erlöst werden, weil wir wegen der Schwachheit unserer Natur, ohne Etwas zu geniessen, mit dem wir vereinigt und verstärkt werden, nicht würden bestehen können.

Welchen nun von diesen dreierlei Gegenständen haben wir zu erwählen oder zu verwerfen?

Was die vergänglichen Dinge anbetrifft, so ist es sicher, dass wir, weil wir, wie gesagt worden ist, wegen der Schwachheit unserer Natur nothwendig Etwas lieben und uns damit vereinigen müssen, um zu bestehen, durch die Liebe und die Vereinigung mit denselben in unserer Natur keineswegs verstärkt werden, da sie ja selbst schwach sind, und der eine Krüppel den andern nicht tragen kann. Und nicht allein, dass sie uns nicht fördersam sind, sondern sie sind uns sogar auch schädlich. Denn wir haben von der Liebe gesagt, dass sie die Vereinigung mit demjenigen Gegenstand ist, welchen unser

Verstand für herrlich und gut erachtet, und darunter verstehen wir eine solche Vereinigung, durch welche die Liebe und das Geliebte eins und dasselbe werden und zusammen ein Ganzes ausmachen. So ist denn der gewiss recht elend, welcher mit vergänglichen Dingen sich vereinigt, denn weil dieselben ausser seiner Macht und vielen Unfällen unterworfen sind, so ist's unmöglich, dass, wenn sie in Leiden gerathen, er davon befreit sein sollte. Und wir schliessen daher, dass, wenn schon diejenigen so elend sind, welche die vergänglichen Dinge, die wenigstens noch Wesenheit besitzen, lieben, wie sehr alsdann die elend sein müssen, so Ehre, Reichthümer und Wollüste lieben, die gar keine Wesenheit haben.

Dies mag genug sein, um zu zeigen, wie die Vernunft uns anweist, von den so vergänglichen Dingen zu scheiden; denn durch das, was wir eben gesagt haben, wird uns klar das Gift und das Schlimme aufgezeigt, was in der Liebe zu diesen Dingen steckt und verborgen ist. Wir sehen dies aber noch unvergleichlich klarer, wenn wir bemerken, von welchem herrlichen und vortrefflichen Gute wir durch den Genuss dieser Dinge geschieden werden.

Wir haben schon vorhin gesagt, dass die Dinge, welche vergänglich sind, sich ausser unserer Macht befinden, doch damit man uns recht verstehe, so wollen wir damit nicht sagen, dass wir eine freie, von nichts Anderm abhängige Ursache sind, sondern wenn wir sagen, dass einige Dinge in und andere Dinge ausser unserer Macht sind, so verstehen wir unter denjenigen, die in unserer Macht sind, solche, die wir nach der Ordnung oder zusammen mit der Natur, davon wir ein Theil sind, wirken, unter denen aber, welche nicht in unserer Macht sind, solche, die, gleichwie sie ausser uns sind, durch uns auch keiner Veränderung unterworfen sind, da sie unserer thatsächlichen, von Natur so beschaffenen Wesenheit sehr fern stehen.

Wir gehen ferner nun zu der zweiten Art von Gegenständen über, welche, obgleich ewig und unvergänglich, dies doch nicht aus ihrer eigenen Kraft sind. Wenn wir aber eine kleine Untersuchung darüber anstellen, so werden wir sofort bemerken, dass dies nichts Anderes als nur Modi sind, welche unmittelbar von Gott abhan-

gen. Und weil die Natur dieser so ist, so sind sie von uns nicht zu begreifen, wenn wir nicht zugleich einen Begriff von Gott haben, in welchem, weil er vollkommen ist, unsere Liebe nothwendig ruhen muss. Und um es mit einem Worte zu sagen, es wird uns unmöglich sein, wenn wir unsern Verstand recht gebrauchen, zu unterlassen, Gott zu lieben. Die Gründe davon sind klar:

1) Weil wir erfahren, dass nur Gott allein Wesen ha t, und alle andern Dinge keine Wesenheiten, sondern Modi sind, und da die Modi ohne das Wesen, von dem sie unmittelbar abhangen, nicht richtig verstanden werden können, und wir vorher schon gezeigt haben, dass wenn wir Etwas liebend, ein besseres Ding, als dasjenige, welches wir lieben, kennen lernen, wir ihm stets sogleich zufallen und das erstere verlassen — so folgt unwidersprechlich, dass wir Gott nothwendig lieben müssen, wenn wir ihn, der alle Vollkommenheit allein in sich schliesst, kennen lernen.

2) Wenn wir unsern Verstand in der Erkenntniss der Dinge recht gebrauchen, so müssen wir sie nach ihren Ursachen kennen lernen, und da Gott die erste Ursache aller andern Dinge ist, so geht naturgemäss die Erkenntniss Gottes der Erkenntniss aller andern Dinge voraus, weil die Erkenntniss aller andern Dinge aus der Erkenntniss der ersten Ursache folgen muss. Und die wahre Liebe entspringt immer aus der Erkenntniss davon, dass ihr Gegenstand herrlich und gut ist. Was kann also anders daraus folgen, als dass sie gegen Niemand gewaltiger entbrennen kann, als gegen den Herrn, unsern Gott? Denn er allein ist herrlich und das vollkommene Gut.

So sehen wir also, wie wir die Liebe kräftig machen, und auch, wie dieselbe allein in Gott ruhen muss.

Was wir nun von der Liebe noch mehr zu sagen hätten, werden wir zu thun suchen, wenn wir von der letzten Art der Erkenntniss handeln werden. Wir werden nunmehr dazu übergehen, zu untersuchen, wie wir schon oben versprochen haben, welche Leidenschaften wir anzunehmen, und welche wir zu verwerfen haben.

Kapitel VI.

(Vom Hass.)

Der Hass ist die Neigung, dasjenige von uns abzuwehren, was uns irgend ein Uebel verursacht hat.

Nun ist zu bemerken, dass wir unsere Handlungen auf zweierlei Weise vollbringen, nämlich mit oder ohne Leidenschaften. Mit Leidenschaften, wie man gewöhnlich bei Herren gegen ihre Diener sieht, welche Etwas versehen haben; was alsdann durchgehends nicht ohne Zorn abgeht. Ohne Leidenschaften, wie man von Sokrates erzählt, dass er, als er seinen Diener zu dessen Besserung zu züchtigen genöthigt war, es doch nicht gethan hat, da er fand, dass er gegen diesen seinen Diener in seinem Gemüthe entrüstet war.

Weil wir nun sehen, dass unsere Handlungen entweder mit oder ohne Leidenschaften von uns vollbracht werden, so erachten wir es als klar, dass solche Dinge, die uns Hinderniss bereiten oder bereitet haben, ohne Entrüstung von unserer Seite, wenn es nöthig ist, entfernt werden können, und was ist darum besser, dass wir die Dinge mit Abneigung und Hass fliehen, oder dass wir sie mit der Kraft der Vernunft ohne Entrüstung des Gemüthes, denn dies erachten wir für möglich, ertragen? Zuerst ist es sicher, dass, wenn wir die Dinge, die uns zu thun obliegt, ohne Leidenschaften thun, daraus alsdann kein Uebel entspringen kann. Und da es zwischen Gut und Schlecht kein Mittleres giebt, so sehen wir, dass, wie es schlecht ist, mit Leidenschaft zu handeln, es gut sein muss, ohne sie zu handeln.

Doch wollen wir nun einmal zusehen, ob Schlechtes darin liegt, die Dinge mit Hass und Abneigung zu fliehen.

Was den Hass anbelangt, der aus der Meinung entspringt, so ist sicher, dass er in uns nicht statthaben darf, weil wir wissen, dass ein und dasselbe Ding für uns einmal gut und ein andermal schlimm ist, wie dies bei den Heilmitteln immer so ist.

Es kommt endlich darauf an, zu untersuchen, ob der Hass nur durch Meinung und nicht auch durch richtigen Vernunftgebrauch in uns entsteht. Behufs dieser

Untersuchung scheint uns gut, deutlich zu erklären, was der Hass ist, und ihn von der Abneigung wohl zu unterscheiden.

Der Hass ist, sage ich, eine Entrüstung der Seele gegen Jemand, der uns mit Wissen und Willen übel gethan hat. Aber die Abneigung ist eine Entrüstung in uns gegen ein Ding wegen des Ungemachs oder Schmerzes, der, wie wir entweder einsehen oder meinen, demselben von Natur innewohnt. Ich sage, von Natur, da wir demselben, wenn wir es nicht ansehen, nicht abgeneigt sind, obschon wir von ihm Schmerz oder Hinderniss empfangen haben, weil wir im Gegentheil Nutzen davon zu erwarten haben, wie Jemand, von einem Stein oder einem Messer beschädigt, darum doch nicht Abneigung dagegen hat.

Nachdem wir dies so bemerkt haben, wollen wir nun kurz die Wirkung Beider in Betracht ziehen.

Aus dem Hass entspringt die Unlust, und wenn der Hass gross ist, entsteht daraus der Zorn. Dieser letztere strebt nicht allein, wie der Hass, dem Gehassten zu entgehen, sondern sucht dasselbe auch zu vernichten, wenn es thunlich ist. Aus jenem grossen Hass kommt (auch) der Neid.

Aus der Abneigung aber entspringt Unlust, weil wir uns eines Etwas zu berauben trachten, das, da es wirklich ist, auch immer seine Wesenheit und Vollkommenheit haben muss. Aus dem Gesagten kann leicht verstanden werden, dass wir, wenn wir unsere Vernunft recht gebrauchen, gegen Nichts Hass oder Abneigung haben können, weil wir uns durch solches Thun der Vollkommenheit, die in jedem Dinge ist, berauben. Und so sehen wir auch durch die Vernunft, dass wir überhaupt keinen Hass gegen Jemand haben dürfen, weil wir Alles, was in der Natur ist, wenn wir Etwas davon wollen, allezeit trachten müssen, ins Bessere zu verändern, sei es um unserer, sei es um der Sache selbst willen. Und weil der vollkommene Mensch das allerbeste ist, das wir gegenwärtig oder vor unsern Augen zu erkennen haben, so ist es auch für uns und einen jeglichen Menschen insbesondere bei Weitem am besten, dass wir sie zu allen Zeiten zur Vollkommenheit anzuleiten trachten, denn alsdann erst können wir von ihnen

und sie von uns die meiste Frucht haben. Das Mittel dazu ist, uns ihrer beständig, so wie wir von unserm guten Gewissen selbst fortwährend belehrt und ermahnt werden, anzunehmen, da uns dies niemals zu unserm Verderben, sondern immer zu unserm Heil anspornt.

Zum Schluss sagen wir, dass Hass und Abneigung in sich so viel Unvollkommenheit haben, als die Liebe im Gegentheil Vollkommenheiten hat. Denn diese wirkt immer Besserung, Verstärkung und Vermehrung (unserer selbst), welches die Vollkommenheit ist, während im Gegentheil der Hass allzeit auf Verwüstung, Schwächung und Vernichtung ausgeht, welches die Unvollkommenheit selbst ist.

Kapitel VII.

(Von der Lust und der Unlust.)

Nachdem wir gesehen haben, wie der Hass und die Verwunderung von der Art ist, dass wir offen sagen mögen, sie dürfe bei denjenigen, die ihren Verstand, wie es sich gehört, gebrauchen, nicht stattfinden, werden wir, auf dieselbe Art weiter gehend, von den übrigen Leidenschaften handeln, und zwar sollen, um den Anfang zu machen, die Begierde und die Lust die ersten sein. Da diese aus denselben Ursachen entspringen, aus denen die Liebe entspringt, so haben wir von diesen nichts anders zu sagen, als dass wir uns an das erinnern und gedenken müssen, was wir damals gesagt haben; wobei wir es hier dann lassen.

Diesen werden wir die Unlust hinzufügen, von welcher wir sagen dürfen, dass sie aus der Ansicht und der daraus entspringenden Meinung fliesst, denn sie kommt vom Verlust eines Gutes her.

Nun haben wir oben gesagt, dass Alles, was wir thun, auf Förderung und Besserung abzielen müsse. Es ist aber sicher, dass, so lange wir in Unlust sind, wir uns selbst ungeschickt machen, solches zu thun, und

deshalb ist es nöthig, dass wir uns derselben entschlagen, welches wir thun können, indem wir auf Mittel sinnen, das Verlorene wieder zu erhalten, wenn es in unserer Macht liegt. Wo nicht, so ist es doch nöthig, uns davon loszumachen, um nicht in alles das Elend zu verfallen, welches die Unlust nothwendig mit sich bringt, und zwar beides durch Lust. Denn es ist thöricht, ein verlorenes Gut durch ein von selbst übernommenes und grossgezogenes Uebel herstellen und aufbessern zu wollen.

Endlich muss derjenige, welcher seinen Verstand recht gebraucht, Gott nothwendig zuerst erkennen, da Gott, wie wir bewiesen haben, das oberste Gut und alles Gute ist. Also folgt unwidersprechlich, dass derjenige, welcher seinen Verstand recht gebraucht, in keine Unlust verfallen kann. Denn wie? Er ruht in dem Gute, das alles Gute ist, und worin alle Lust und Genüge die Fülle ist.

Aus der Meinung oder dem Unverstande also kommt, wie gesagt ist, die Unlust her.

Kapitel VIII.

(Von der Hochachtung und Verachtung u. s. w.)

Nunmehr wollen wir von der Hochachtung und der Verachtung, von der Selbstachtung und von der Demuth, vom Hochmuth und von der Selbstverwerfung reden.

Um in diesen Leidenschaften das Gute und Schlechte wohl zu unterscheiden, werden wir sie sofort in Betracht ziehen.

Die Hochachtung und Verachtung sind nur da hinsichtlich irgend eines Grossen oder eines Kleinen, als das wir Etwas ansehen, sei nun dies Grosse oder Kleine in oder ausser uns.

Die Selbstachtung erstreckt sich nicht über uns hinaus, sondern kommt allein demjenigen zu, welcher, ohne Leidenschaften oder das Verlangen zu haben, hoch-

geachtet zu werden, seine eigene Vollkommenheit nach deren rechten Werthe erkennt.

Demuth ist, wenn Jemand, ohne sich um Missachtung seiner selbst zu kümmern, seine Unvollkommenheit erkennt, wobei sich die Demuth nicht über den Demüthigen hinaus erstreckt.

Hochmuth ist, wenn sich Jemand eine Vollkommenheit beimisst, die bei ihm nicht zu finden ist.

Selbstverwerfung ist, wenn Jemand sich eine Unvollkommenheit beimisst, die ihm nicht zukommt. Ich rede nicht von den Heuchlern, welche, um Andere zu betrügen, ohne es wirklich so zu meinen, sich erniedrigen, sondern von denen, welche die Unvollkommenheiten, welche sie sich beimessen, wirklich als so in ihnen vorhanden meinen.

Aus diesen Bemerkungen erhellt nun genugsam, was jede dieser Leidenschaften Gutes und Schlechtes in sich schliesst. Denn was die Selbstachtung und die Demuth betrifft, so geben diese durch sich selbst ihre Vortrefflichkeit kund; denn wir sagen, dass ihr Besitzer seine eigene Vollkommenheit und Unvollkommenheit ihrem Werthe nach kennt, welches, wie uns die Vernunft lehrt, das vorzüglichste (Mittel) ist, wodurch wir zu unserer Vollkommenheit gelangen. Denn wenn wir unsere Macht und Vollkommenheit recht erkennen, so sehen wir daraus klärlich, was uns zu thun obliegt, um unsern guten Endzweck zu erreichen, und wiederum, wenn wir unsere Mangelhaftigkeit und Ohnmacht erkennen, so sehen wir, was wir zu vermeiden haben.

Was den Hochmuth und die Selbstverwerfung betrifft, so giebt deren Definition schon zu erkennen, dass sie aus einer gewissen Meinung entstehen; denn wir sagten, dass die (erstere) demjenigen zugehöre, der eine Vollkommenheit, welche ihm nicht zukommt, dennoch sich selbst zuschreibt; und die Selbstverwerfung ist davon gerade das Gegentheil.

Aus dem Gesagten erhellt nun, dass, so gut und heilsam die Selbstachtung und die rechte Demuth ist, so schlecht und verderblich dagegen der Hochmuth und die Selbstverwerfung sei. Denn jene bringt den Besitzer nicht allein in einen sehr guten Zustand, sondern ist dabei auch die rechte Stufenleiter, auf welcher wir zu unserm

höchsten Heil emporsteigen, während diese uns nicht allein verhindern, zu unserer Vollkommenheit zu gelangen, sondern uns auch gänzlich ins Verderben bringen. Die Selbstverwerfung ist es, welche uns verhindert, das zu thun, was wir sonst thun müssten, um vollkommen zu werden, wie wir an den Skeptikern sehen, welche, indem sie ableugnen, dass der Mensch Wahrheit besitzen könne, sich durch dieses Leugnen eben derselben berauben. Der Hochmuth ist es, welcher uns veranlasst, Dinge zu ergreifen, welche uns geradezu ins Verderben führen, wie man an allen denjenigen sieht, die gemeint haben und meinen, mit Gott Wunders wie gut zu stehen, und deshalb Feuer und Wasser trotzen und so ganz elendiglich untergehen, indem sie sich getrostes Muthes keiner Gefahr entziehen.

Was die Hochachtung und Verachtung anbelangt, so ist über sie nichts weiter zu sagen, als uns dessen wohl eingedenk zu machen, was wir oben von der Liebe gesagt.

Kapitel IX.

(Von der Hoffnung und Furcht u. s. w.)

Von der Hoffnung und Furcht, von der Zuversicht, der Verzweiflung und dem Wankelmuth, von dem Muthe, der Kühnheit, der Nacheiferung, von der Furchtsamkeit und dem Kleinmuthe wollen wir nun zu reden anfangen, und Eins nach dem Andern unserer Gewohnheit gemäss vornehmen und so zeigen, welche von ihnen uns schädlich — welche uns förderlich sein können.

Alles dies werden wir sehr leicht thun können, wenn wir nur diejenigen Begriffe gut ins Auge fassen, die wir von zukünftigen Dingen haben können, möge es nun gut oder schlimm sein.

Die Begriffe, die wir hinsichtlich der Dinge selbst haben, finden statt, entweder indem die Dinge von uns als zufällig angesehen werden, d. h. ob sie geschehen können oder nicht geschehen können. Oder indem sie

nothwendig geschehen müssen. Dies hinsichtlich der Sache selbst. Hinsichtlich dessen, welcher die Sache begreift, gilt dies: dass er Etwas thun müsse, um das Geschehen der Sache zu befördern, oder um dasselbe zu verhindern.

Aus diesen Begriffen entspringen nun alle jene Affecte. So, wenn wir ein zukünftiges Ding als gut ansehen, und dass es wird geschehen können, gewinnt dadurch die Seele eine Form, die wir Hoffnung nennen, welche nichts Anderes als eine gewisse Art von Lust ist, jedoch mit einiger Unlust gemischt.

Wenn wir aber von einem möglicherweise geschehenden Dinge urtheilen, dass es schlimm sei, so erfolgt daraus diejenige Form in unserer Seele, welche wir Furcht nennen.

Wenn aber ein Ding von uns als gut angesehen wird, und dass es nothwendig kommen werde, so entsteht daraus in der Seele die Ruhe, welche wir Zuversicht nennen, welche eine gewisse Lust ist, nicht wie bei der Hoffnung, mit Unlust vermischt.

Wenn wir aber das Ding als schlimm ansehen, und dass es nothwendig geschehen werde, so entspringt daraus in der Seele die Verzweiflung, die nichts Anderes als eine gewisse Art von Unlust ist.

Nachdem wir bis hierher von den Leidenschaften, die in diesem Kapitel enthalten sind, gesprochen und deren Definition auf bejahende Art gemacht haben, und auch gesagt ist, was eine jede derselben ist, so können wir sie nun umgekehrt verneinender Weise definiren, nämlich so: wir hoffen, dass das Schlimme nicht geschehen werde; wir fürchten, dass das Gute nicht geschehen werde; wir sind sicher, dass das Schlimme nicht geschehen werde, und wir verzweifeln daran, das das Gute geschehen werde.

Nachdem wir diess von den Leidenschaften gesagt haben, sofern sie aus den Begriffen hinsichtlich der Dinge selbst entspringen, haben wir nun von denjenigen Leidenschaften zu reden, die aus den Begriffen hinsichtlich dessen, der sich die Dinge vorstellt, entspringen, nämlich:

Wenn man Etwas thun muss, um das Ding hervorzubringen, und wir darüber zu keinem Entschluss

kommen, so empfängt die Seele davon eine Form, die wir Wankelmuth nennen.

Aber wenn sie männlich sich entschliesst, Etwas hervorzubringen, was sich hervorbringen lässt, alsdann wird es Muth genannt; und wenn das Ding auszuführen schwierig ist, wird es Herzhaftigkeit oder Tapferkeit genannt.

Aber wenn Jemand deswegen Etwas auszuführen beschliesst, weil es einem Andern, der es vor ihm gethan hat, wohl geglückt ist, so nennt man es Nacheiferung.

Wenn Jemand weiss, welchen Beschluss er fassen muss, um etwas Gutes zu befördern und etwas Schlimmes zu verhindern, und dies dennoch nicht thut, so wird es Furchtsamkeit genannt, und ist dieselbe sehr stark, so nennt man sie Kleinmuth.

Endlich wird die Mühe, die sich Jemand giebt, um das Erlangte allein geniessen und behalten zu können, Eifersucht (oder Jalousie) genannt.

Da uns nun bekannt ist, woraus diese Affecte hervorgehen, so wird es uns auch ganz leicht sein, zu zeigen, welche von ihnen gut und welche schlecht sind.

Was die Hoffnung, Furcht, Zuversicht, Verzweiflung und Eifersucht anbetrifft, so ist sicher, dass sie aus einer schlechten Meinung entstehen; denn wie wir oben bewiesen haben, hat Alles seine nothwendigen Ursachen und muss so, wie es geschieht, nothwendig geschehen. Obschon nun die Zuversicht und Verzweiflung in dieser unverbrüchlichen Ordnung und Reihenfolge der Ursachen, weil darin Alles unverbrüchlich und unabänderlich ist, stattzuhaben scheint, so ist es doch, wenn man die Wahrheit davon richtig erkannt hat, fern davon, denn Zuversicht und Verzweiflung finden sich niemals, es seien Hoffnung und Furcht denn vorher dagewesen; denn aus diesen haben sie ihr Wesen. Wenn z. B. Jemand dasjenige, was er noch zu erwarten hat, für gut hält, so empfängt er in seiner Seele diejenige Form, welche wir Hoffnung nennen, und wenn er des vermeinten Guts versichert ist, so empfängt die Seele jene Ruhe, welche wir Zuversicht nennen. Was wir nun von der Zuversicht sagen, dasselbe muss auch von der Verzweiflung gesagt werden. Aber diese können gemäss dem,

was wir von der Liebe gesagt haben, in keinem vollkommenen Menschen statthaben, weil sie Dinge voraussetzen, denen wir wegen ihrer veränderlichen Art, der sie (wie bei Gelegenheit der Definition der Liebe bemerkt worden ist), unterworfen sind, nicht anhangen, denen wir aber auch (wie wiederum in der Definition des Hasses gezeigt worden ist) nicht abgeneigt sein dürfen; welcher Neigung und Abneigung jedoch der Mensch, der diese Leidenschaften hegt, allezeit unterworfen ist.

Was ferner den Wankelmuth, die Furchtsamkeit und den Kleinmuth betrifft, so geben diese selbst durch ihre eigene Art und Natur ihre Unvollkommenheit zu erkennen, da Alles, was sie zu unserm Vortheil thun, nur negativer Weise aus der Wirkung ihrer Natur entspringt. Wenn z. B. Jemand, der Etwas hofft, das er für gut hält, und das doch nicht gut ist, und doch wegen seines Wankelmuthes oder seiner Furchtsamkeit des zur Ausführung erforderlichen Muthes entbehrt, so wird er nur negativer oder zufälliger Weise von dem Uebel, welches er für ein Gut hielt, befreit. Und deshalb können diese Leidenschaften auch nicht in dem Menschen, welcher durch die wahre Vernunft geleitet wird, statthaben.

Was endlich den Muth, die Kühnheit und die Nacheiferung anbelangt, so ist von denselben nichts Anderes zu sagen als das, was wir bereits von der Liebe und dem Hass gesagt haben.

Kapitel X.

(Von den Gewissensbissen und der Reue.)

Von den Gewissensbissen und der Reue wollen wir gegenwärtig, aber nur kurz reden.

Diese nun entstehen stets nur durch Ueberraschung; denn die Gewissensbisse entstehen nur daraus, dass wir Etwas thun, von dem wir alsdann ungewiss sind, ob es gut oder schlecht sei; und die Reue daraus, dass wir Etwas gethan haben, was schlecht ist.

Weil nun viele Menschen, die zwar sonst ihren Verstand immer richtig gebrauchen, zu Zeiten doch, wenn

ihnen die zum stets rechten Gebrauch des Verstandes erforderliche Fertigkeit fehlt, sich (vom rechten Wege) verirren, so möchte man vielleicht denken, dass sie durch diese ihre Gewissensbisse und Reue um so eher zurechtgebracht werden können, und daraus, wie die ganze Welt thut, den Schluss ziehen, dass dieselben gut sind; aber wenn wir sie recht erwägen wollen, so werden wir finden, dass sie nicht allein nicht gut, sondern sogar schädlich und folglich schlecht sind. Denn es ist offenbar, dass wir stets mehr durch die Vernunft und Liebe zur Wahrheit, als durch Gewissensbisse und Reue auf den rechten Weg kommen. Sie sind also schädlich und schlecht, weil sie eine gewisse Art von Unlust sind, deren Schädlichkeit oben von uns bewiesen worden ist, und die wir deshalb als schlecht von uns abzuwehren suchen müssen. Wie die folgenden, müssen wir also auch diese als solche meiden und fliehen.

Kapitel XI.

(Vom Spotte und Scherze.)

Der Spott und der Scherz ruhen auf einer falschen Meinung und geben im Spötter und Lacher eine Unvollkommenheit kund. Sie ruhen auf einer falschen Meinung, indem man annimmt, dass der, welcher verspottet wird, die erste Ursache seiner Handlungen ist, und sie nicht, wie die andern Dinge in der Natur, nothwendig von Gott abhangen. Sie geben im Spötter eine Unvollkommenheit kund; denn das, was sie verspotten, ist von der Art, dass es entweder verspottenswerth ist oder nicht; ist es nicht so, so zeigen sie eine schlechte Art, indem sie verspotten, was nicht zu verspotten ist; ist es so, so zeigen sie damit, dass sie in denjenigen, welche sie verspotten, eine Unvollkommenheit erkennen, welche sie doch gehalten sind, nicht mit Spott, sondern vielmehr durch gute Vernunftgründe zu verbessern.

Das Lachen hat keinen Bezug auf einen Andern, sondern nur auf denjenigen, welcher an sich etwas Gutes bemerkt, und weil es eine gewisse Art von Lust ist,

so brauchen wir davon auch nichts Anderes zu sagen, als was von der Lust bereits gesagt ist. Ich rede von solchem Lachen, das durch eine gewisse den Lacher dazu anreizende Vorstellung verursacht wird, aber nicht von dem Lachen, das durch die Bewegung der Lebensgeister verursacht wird, von welchem, da es weder auf Gut noch auf Schlecht Bezug hat, hier zu sprechen nicht in unserer Absicht war.

Ueber den Neid, den Zorn und das Gefühl der Beleidigung ist wiederum nichts Anderes zu sagen, als dass wir uns bei ihnen dessen erinnern müssen, was wir oben über den Hass gesagt haben.

Kapitel XII.

(Von der Ehrliebe, Scham und Unverschämtheit.)

Weiter wollen wir nun kurz von der Ehrliebe, Scham und Unverschämtheit reden.

Die erste ist eine gewisse Art von Lust, die ein Jeder in sich fühlt, wenn er gewahr wird, dass sein Thun von Andern geachtet und gelobt wird, ohne Rücksicht auf andern Gewinn oder Vortheil, den sie im Auge haben.

Die Scham ist eine gewisse (Art von) Unlust, die in Jemand entsteht, wenn er sieht, dass sein Thun von Andern verachtet wird, ohne Rücksicht auf irgend welchen andern Nachtheil oder Schaden, den sie im Auge haben.

Unverschämtheit ist nichts Anderes als der Mangel oder das Abschütteln der Scham, das nicht aus der Vernunft stammt, sondern entweder, wie bei Kindern, Wilden u. s. w., aus Unkunde der Scham oder daraus, dass man, nachdem man in grosser Verachtung gestanden hat, nun über Alles ohne Rücksicht hinweggeht.

Wenn wir nun diese Affecte kennen, so kennen wir zugleich auch die Eitelkeit und Unvollkommenheit, welche sie an sich haben. Denn die Ehrliebe und Scham sind nicht allein gemäss dem, was wir bei ihrer Definition bemerkt haben, nicht fördersam, sondern

auch, sofern sie sich auf die Eigenliebe und auf die Meinung gründen, dass der Mensch die erste Ursache seiner Handlungen ist und folglich Lob und Tadel verdient, sogar schädlich und verwerflich.

Doch will ich nicht sagen, dass man unter den Menschen so leben müsse, als fern von ihnen, wo weder Ehrliebe noch Scham statt hat, sondern gebe im Gegentheil zu, dass es uns nicht allein sie anzuwenden erlaubt sei, wenn wir sie zum Nutzen unserer Nebenmenschen und um diese zu bessern, gebrauchen, sondern dass wir solches auch mit Beeinträchtigung unserer — sonst vollkommenen und erlaubten — eigenen Freiheit thun dürfen. Wenn sich Jemand z. B. kostbar kleidet, um dadurch geachtet zu werden, so sucht derselbe eine Ehre, welche aus der Eigenliebe entspringt, ohne dabei auf seinen Nebenmenschen Bezug zu nehmen. Wenn aber Jemand seine Weisheit, wodurch er seinem Nächsten förderlich sein könnte, darum verachtet und mit Füssen getreten sieht, weil er ein schlechtes Kleid trägt, so thut er wohl daran, sich im Streben, ihnen zu helfen, mit einem Kleide anzuthun, woran sie keinen Anstoss nehmen, indem er so, um seinen Nebenmenschen zu gewinnen, ihm gleich wird.

Was ferner die Unverschämtheit anbelangt, so zeigt sich dieselbe an uns so, dass wir, um ihre Mangelhaftigkeit einzusehen, bloss ihrer Definition bedürfen, und diese uns genügt.

Kapitel XIII.

(Von der Gunst, Dankbarkeit und Undankbarkeit.)

Es folgt nun die Gunst, Dankbarkeit und Undankbarkeit. Was die zwei ersten betrifft, so sind sie eine Neigung der Seele, seinen Nebenmenschen Gutes zu gönnen und zu thun. Ich sage: zu gönnen, wann demjenigen, welcher Gutes gethan hat, Gutes widerfährt. Ich sage: zu thun, wann wir selbst Gutes von ihm bekommen oder empfangen haben.

Obschon ich wohl weiss, dass meist alle Menschen

diese Affecte als gut ansehen, so darf ich nichts destoweniger doch wohl sagen, dass sie in dem vollkommenen Menschen nicht statthaben können. Denn der vollkommene Mensch wird nur durch die Nothwendigkeit und keine andere Ursache seinem Mitmenschen zu helfen bewogen; und darum findet er sich zu helfen gegen den Allergottlosesten desto mehr verpflichtet, je grösseres Elend und je grössere Noth er bei diesem wahrnimmt.

Die Undankbarkeit ist ein Verachten der Dankbarkeit, wie die Unverschämtheit ein Verachten der Scham, und zwar ohne alle Rücksicht auf die Vernunft, allein nur entspringend entweder aus Habgier oder aus allzugrosser Selbstliebe, und deswegen kann sie in keinem vollkommenen Menschen stattfinden.

Kapitel XIV.

(Vom Gram.)

Der Gram soll das Letzte sein, wovon wir in der Abhandlung der Leidenschaften handeln müssen, und womit wir enden werden. Der Gram nun ist eine gewisse Art Unlust, entstehend aus der Erwägung eines Gutes, das wir verloren haben, und welches wieder zu gewinnen, keine Hoffnung vorhanden ist. Er giebt uns seine Unvollkommenheit dergestalt zu erkennen, dass wir bei seiner Betrachtung ihn sogleich als schlecht erproben. Denn wir haben schon oben bewiesen, dass es schlecht ist, sich mit Dingen, die uns leicht oder irgend wie verloren gehen können, und die wir nicht haben können, wie wir wollen, zu verbinden und zu verknüpfen. Weil er nun eine gewisse Art von Unlust ist, haben wir ihn zu fliehen, wie wir solches vorher bemerkt haben, als wir von der Unlust handelten.

Ich denke nunmehr genugsam nachgewiesen und gezeigt zu haben, dass der wahre Glaube oder die Vernunft allein es ist, was uns zur Erkenntniss von Gut und Schlecht führt. Und wenn wir zeigen werden, dass die Erkenntniss die erste und vornehmste Ursache aller dieser Affecte ist, so wird auch deutlich erhellen, dass

wir, wenn wir unsern Verstand und unsere Vernunft recht gebrauchen, niemals in einen von denjenigen Affecten werden verfallen können, die von uns zu verwerfen sind. Ich sage: unsern Verstand, weil ich nicht meine, dass die Vernunft allein die Macht hat, uns von diesen Allen zu befreien, wie wir dies hernach an seiner Stelle beweisen werden.

In Betreff der Leidenschaften ist aber noch als ein vortreffliches Ding zu bemerken, dass, wie wir sehen und finden, alle die Leidenschaften, welche gut sind, von solcher Art und Natur sind, dass wir ohne sie nicht sein noch bestehen können, und dass sie gleichsam wesentlich uns zugehören, wie die Liebe, Begierde und Alles, was der Liebe eigen ist.

Aber ganz anders verhält es sich mit solchen (Leidenschaften), welche schlecht und von uns zu verwerfen sind, indem wir ohne dieselben nicht allein uns sehr wohl befinden können, sondern auch dann erst, wenn wir uns von denselben befreit haben, eigentlich so sind, wie wir sein sollen.

Um aber in dieses Alles noch mehr Klarheit zu bringen, so sei bemerkt, dass die Grundlage alles Guten und Schlechten die Liebe ist, welche auf irgend einen Gegenstand geht; denn wenn man nicht denjenigen Gegenstand liebt, welcher, wie wir oben gezeigt haben, allein liebenswürdig ist, nämlich Gott, sondern die Dinge, welche ihrer eigenen Art und Natur nach vergänglich sind, so folgt daraus nothwendig, weil der Gegenstand so vielen Zufällen, ja der Vernichtung selbst unterworfen ist, Hass, Unlust u. s. w. nach der Veränderung des geliebten Gegenstandes — Hass, wenn Jemand Einem das Geliebte entreisst; Unlust, wenn es verloren geht; Ehrsucht, wenn sich einer auf die Selbstliebe stützt; Gunst und Dankbarkeit, wenn er seinen Nächsten nicht um Gotteswillen liebt.

Wenn der Mensch dagegen Gott liebt, der allzeit unveränderlich ist und bleibt, dann ist es ihm unmöglich, in jenen Pfuhl der Leidenschaften zu fallen. Daher stellen wir als eine feste und unverbrüchliche Regel auf, dass Gott die erste und alleinige Ursache alles Guten und der Befreier von allem Schlechten für uns ist.

Ferner ist noch zu bemerken, dass nur die Liebe

u. s. w. unbeschränkt ist, nämlich desto vortrefflicher wird, je mehr und mehr sie zunimmt, da sie auf einen unendlichen Gegenstand geht; weswegen sie, was bei nichts Anderem als nur bei ihr stattfinden kann, in alle Ewigkeit wachsen mag. Und dies wird uns vielleicht nachher die Materie sein, aus welcher wir die Unsterblichkeit der Seele beweisen werden, und wie oder auf welche Weise diese stattfinden kann.

Kapitel XV.

(Vom Wahren und Falschen.)

Wir wollen nun das Wahre und Falsche in Betracht ziehen, welches uns die vierte und letzte Wirkung des wahren Glaubens angiebt. Um dies zu thun, werden wir zuerst die Definition der Wahrheit und der Falschheit vorausschicken.

Die Wahrheit ist die mit einer Sache selbst übereinstimmende Bejahung oder Verneinung derselben.

Die Falschheit ist die mit der Sache selbst nicht übereinstimmende Bejahung oder Verneinung derselben.

Wenn dies aber so ist, so wird es scheinen, dass kein Unterschied stattfindet zwischen der falschen und der wahren Vorstellung, oder dass, weil dies oder jenes zu verneinen, blosse Modi des Denkens sind, und sie auch keinen andern Unterschied haben, als dass die eine mit dem Dinge übereinkommt und die andere nicht, und dass sie somit auch nicht thatsächlich, sondern nur in der Vernunft sich unterscheiden. Wenn dies so ist, kann man mit Recht fragen, welchen Vortheil denn der Eine mit seiner Wahrheit und welchen Schaden der Andere durch seine Falschheit habe? und wie der Eine wissen soll, dass seine Auffassung oder Vorstellung mit der Sache mehr übereinstimmt, als die des Andern? Endlich, woher es komme, dass der Eine irrt und der Andere nicht? Darauf dient zuerst zur Antwort, dass die allerklarsten Dinge sowohl sich selbst als auch die Falschheit kund geben, dergestalt, dass es

eine grosse Thorheit sein würde, zu fragen, wie man derselben bewusst sein könne? Denn da sie die allerklarsten genannt werden, so kann es freilich keine andere Klarheit geben, durch welche sie klar gemacht werden könnten. Daraus folgt, dass die Wahrheit sich selbst und auch die Falschheit offenbart. Denn die Wahrheit wird durch die Wahrheit, d. h. durch sich selbst, klar, wie auch die Falschheit durch sie klar ist, niemals aber wird die Falschheit durch sich selbst geoffenbart oder aufgewiesen. Derjenige, welcher die Wahrheit besitzt, kann daher nicht zweifeln, dass er sie besitzt, während dagegen derjenige, welcher in Falschheit oder Irrthum steckt, wohl meinen kann, er stehe in der Wahrheit, sowie Jemand, der träumt, wohl denken kann, er wacht, aber niemals Jemand, der wacht, denken kann, dass er träumt.

Mit dem Gesagten wird auch einigermassen erklärt, was wir sagten, dass Gott die Wahrheit, oder die Wahrheit Gott selbst sei.

Die Ursache nun, warum der Eine sich seiner Wahrheit mehr bewusst ist als der Andere, besteht darin, dass die Vorstellung des Bejahens (oder Verneinens) mit der Natur des Dinges gänzlich übereinkommt und deshalb mehr Wesenheit hat. Dies besser zu begreifen, diene die Bemerkung, dass das Verstehen (obgleich dies Wort anders klingt) ein blosses oder reines Leiden ist; d. h. dass unsere Seele in der Art verändert wird, dass sie andere Modi des Denkens, die sie zuvor nicht hatte, empfängt. Wenn nun Jemand dadurch, dass der ganze Gegenstand auf ihn gewirkt hat, eine entsprechende Form oder Weise des Denkens empfängt, so ist es klar, dass er ein ganz anderes Gefühl von der Form oder Beschaffenheit des Gegenstandes bekommt, als ein Anderer, der nicht so viele Ursachen (des Erkennens) gehabt hat, und so, diess zu bejahen oder zu verneinen, durch eine andere, leichtere Wirkung veranlasst wird, indem er denselben Gegenstand mittels weniger oder unbedeutenderer Anregungen gewahr geworden ist. Hieraus ersieht man die Vollkommenheit dessen, der in der Wahrheit steht, gegen den genommen, welcher nicht in ihr steht; denn weil der Eine sich leicht, der Andere dagegen nicht leicht verändert,

so folgt daraus, dass der Eine mehr Bestand und Wesenheit als der Andere hat. Und so haben auch die Modi des Denkens, welche mit der Sache übereinstimmen, weil sie mehr Ursachen gehabt haben, mehr Bestand und Wesenheit in sich; und weil sie ganz mit der Sache übereinstimmen, so ist es unmöglich, dass sie irgendwann von der Sache anders afficirt werden oder Veränderungen leiden können, da wir schon vorher gesehen haben, dass das Wesen eines Dinges unveränderlich ist; welches Alles bei der Falschheit nicht stattfindet.

Mit dem Gesagten wird die obige Frage hinlänglich beantwortet sein.

Kapitel XVI.

(Vom Willen.)

Nachdem wir nun wissen, was gut und schlecht, Wahrheit und Falschheit ist, und auch, worin das Glück des vollkommenen Menschen besteht, ist es nun Zeit, zur Untersuchung unserer selbst zu kommen und einmal zuzusehen, ob wir zum Glück freiwillig oder aus Nothwendigkeit kommen. Dazu ist es nöthig, einmal zu untersuchen, was bei denen, welche einen Willen annehmen, der Wille ist, und worin er sich von der Begierde unterscheidet.

Wir haben gesagt, dass die Begierde eine Neigung ist, welche die Seele zu Etwas hat, das sie als gut erwählt. Daraus folgt, dass, bevor unsere Begierde sich äusserlich auf Etwas richtet, in uns zuvor ein Beschluss ergangen ist, dass jenes etwas Gutes sei, welche Bejahung dann, oder allgemein genommen, welches Vermögen der Bejahung und Verneinung[1]) Wille genannt wird. Es

---

[1]) Der Wille, als Bejahung oder Beschluss genommen, unterscheidet sich darin vom wahren Glauben, dass er sich auch auf das, was nicht wirklich gut ist, erstreckt, und zwar deswegen, weil die Ueberzeugung nicht von der Art ist, dass klar erkannt wird, es könne nicht anders sein, wie beim wahren Glauben dies Alles so stattfindet und stattfinden muss,

kommt nun darauf an, ob diese Bejahung durch uns freiwillig oder aus Nothwendigkeit geschieht, d. h. ob wir von einem Dinge Etwas bejahen oder verneinen, ohne dass eine äussere Ursache uns dazu zwingt.

Da nun aber bereits von uns bewiesen ist, dass ein Ding, welches nicht durch sich selbst begriffen wird, und dessen Dasein nicht zu seinem Wesen gehört, nothwendig eine äussere Ursache haben muss, und dass eine Ursache, die Etwas hervorbringen soll, dasselbe nothwendig hervorbringen muss, so muss daraus folgen, dass dies oder jenes besonders zu wollen, dies oder jenes von einem Dinge besonders zu bejahen oder zu verneinen, dass solches, sage ich, dann auch durch eine äussere Ursache[1]) geschehen muss, wie auch die Definition,

---

weil nur daraus die gute Begehrung entspringt. Von der Meinung aber unterscheidet er sich darin, dass er doch mitunter fehllos und sicher sein kann, was bei der Meinung, die aus Vermuthung und Wähnen besteht, nicht stattfindet. Folglich kann man ihn einen Glauben nennen, sofern er auch sicher gehen kann, und eine Meinung, sofern er dem Irrthum unterworfen ist. (A. d. h. M.)

[1]) Es ist sicher, dass das besondere Wollen eine äussere Ursache haben muss, durch welche es überhaupt da ist; denn da sein Dasein zu seinem Wesen nicht gehört, so muss es nothwendig durch das Dasein von etwas Anderem sein. Wenn man behauptet, die Vorstellung der wirkenden Ursache desselben*) sei keine Vorstellung, sondern der Wille im Menschen selbst, und der Verstand sei eine Ursache, ohne welche der Wille nichts kann, also der Wille unbeschränkt genommen, gleich wie der Verstand, sei kein Gedanken-, sondern ein wirkliches Wesen, so scheint er meiner Meinung nach, wenn ich ihn aufmerksam betrachte, doch allgemein zu sein, und ich kann ihm nichts Wirkliches zuschreiben. Doch sei es einmal so, so muss man doch zugeben, dass der Willensakt eine Modification des Willens ist, wie die Vorstellungen eine Modification des Verstandes; also sind dann nothwendig der Verstand und der Wille verschiedene und real unterschiedene Substanzen. Denn die Substanz und nicht der Modus selbst wird modificirt. Wenn nun gesagt wird, dass die Seele diese zwei Substanzen regiere, so giebt es dann noch eine dritte Substanz, alles so verworrene Dinge, dass man sich unmög-

---

*) Statt dessen ist vielleicht zu lesen: die wirkende Ursache desselben. (A. d. Ue.)

welche wir von der Ursache gegeben haben, ist, dass sie nicht frei sein kann. Dies wird möglicherweise Einige nicht befriedigen, welche ihren Verstand mehr

---

lich einen klaren und deutlichen Begriff davon machen kann. Denn da die Vorstellung nicht im Willen, sondern im Verstande ist, so kann daraus nach der Regel, dass der Modus der einen Substanz nicht in eine andere Substanz übergehen kann, keine Liebe im Willen entstehen; denn es ist ein Widerspruch, dass man Etwas wollen könne, wovon das wollende Vermögen keine Vorstellung hat.

Sagt man, dass der Wille wegen seiner Vereinigung mit dem Verstande auch das, was der Verstand einsieht, gewahr wird und darum auch liebt, so kann, weil das Gewahrwerden doch ein Begriff und eine verwirrte Vorstellung ist, also auch ein Modus des Verstehens gemäss dem Vorhergegangenen im Willen nicht stattfinden, wenn auch eine solche Vereinigung von Seele und Leib stattfände. Denn nimmt man auch nach der gewöhnlichen Lehre der Philosophen an, dass die Seele mit dem Leibe vereinigt sei, so empfindet doch der Körper niemals, und breitet die Seele sich doch nicht aus. Denn dann würde eine Chimäre, worin wir zwei Substanzen zusammenfassen, eins werden können, was falsch ist. Und wenn man sagt, dass die Seele sowohl den Verstand als den Willen regiere, so ist das nicht zu begreifen, weil man damit die Freiheit des Willens zu leugnen scheint, was gegen sie spricht.

Um hier zu endigen, da es mich nicht gelüstet, Alles, was ich gegen eine geschaffene endliche Substanz habe, vorzubringen, so will ich nur kurz zeigen, dass die Willensfreiheit keineswegs zu der immerwährenden Schöpfung passt, dass nämlich in Gott ein und dasselbe Thun erforderlich ist, um (ein Ding) im Sein zu erhalten, als um dasselbe zu schaffen, und dass anderseits ein Ding nicht einen Augenblick würde bestehen können, wenn es so ist und ihm nichts zugeschrieben werden kann. Aber man muss sagen, dass Gott es geschaffen hat, wie es ist; denn da dasselbe nicht die Macht hat, sich zu erhalten, während es ist, wird es noch viel weniger aus sich Etwas hervorbringen können. Wenn man nun sagt, dass die Seele den Willensakt aus sich selbst hervorbringt, so frage ich, aus welcher Macht sie dies thut? Nicht aus der, welche da gewesen ist, denn diese ist nicht mehr; auch nicht aus der, welche sie nun hat, denn sie hat überhaupt keine, wodurch sie den mindesten Augenblick bestehen oder dauern könnte, weil sie beständig geschaffen wird. Giebt es aber Nichts, das die Macht hat, sich selbst zu erhalten oder Etwas hervorzubringen, so bleibt nichts weiter übrig, als zu schliessen,

mit den Gedankenwesen als mit den besondern Dingen, die in der Natur wirklich da sind, zu beschäftigen gewohnt sind, und indem sie dies thun, das Gedankenwesen nicht als solches, sondern als wirklich Seiendes ansehen. Denn weil der Mensch bald diesen, bald jenen Willen hat, macht er daraus einen allgemeinen Modus in seiner Seele, den er Willen nennt, wie er auch so aus (den Vorstellungen von) diesem und jenem Menschen eine (allgemeine) Vorstellung des Menschen bildet; und weil er die wirklichen Wesen nicht genug von den Gedankenwesen unterscheidet, so geschieht es, dass er die Gedankenwesen als Dinge betrachtet, die wirklich in der Natur sind, und so sich selbst als Ursache von Einigem betrachtet, wie in der Betrachtung dessen, wovon wir sprechen, nicht wenig vorkommt. Denn wenn man Jemand fragt, warum der Mensch dies oder jenes will, so ist die Antwort, weil sie einen Willen haben. Doch da der Wille, wie wir gesagt haben, nur eine Vorstellung ist, dies oder jenes zu wollen, und darum bloss ein Modus des Denkens ist, ein Gedankenwesen und nichts Wirkliches, so kann auch Nichts von ihm verursacht werden, denn aus Nichts wird Nichts, und so denke ich auch, da wir gezeigt haben, dass der Wille kein Ding in der Natur, sondern nur eine Einbildung ist, man deshalb auch nicht zu fragen braucht, ob derselbe frei ist oder nicht. Ich sage dies nicht von dem allgemeinen Willen, von dem wir gezeigt haben, dass er ein Modus des Denkens sei, sondern von dem besonderen Dies und jenes wollen, welches Wollen Einige ins Bejahen und Verneinen gesetzt haben.

Einem Jeden, der nur auf dasjenige, das von uns schon gesagt ist, achtet, wird dies deutlich sein; denn wir haben gesagt, dass das Verstehen ein blosses Leiden ist, d. h. ein Gewahrwerden der Wesenheit und des Daseins der Dinge in der Seele, dass wir folglich niemals es sind, die von einem Dinge Etwas bejahen oder verneinen, sondern dass das Ding selbst es ist, das in uns Etwas von sich bejaht oder verneint.

dass Gott allein die wirkende Ursache aller Dinge ist und sein muss, und dass alle Willensakte von ihm bestimmt werden. (A. d. h. M.)

Dies werden nun einige Leute möglicherweise nicht zugeben, indem es ihnen scheinen mag, dass sie von einem Dinge wohl etwas Anderes bejahen oder verneinen können, als ihnen davon bewusst ist. Doch kommt dies nur daher, dass sie keine Vorstellung haben von dem Begriff, welchen die Seele von einem Dinge ohne die Worte oder ausser ihnen hat. Es ist freilich wahr, dass wir (wenn Gründe vorhanden sind, welche uns dazu bewegen) Andern durch Worte oder andere Mittel von einem Dinge etwas Anderes kund geben, als uns davon bewusst ist; aber wir werden durch Worte oder irgend welche andere Mittel doch niemals so viel zuwege bringen, dass wir von den Dingen anders denken,[1]) als wir wirklich davon denken, welches unmöglich und allen denen klar ist, die ohne den Gebrauch von Worten oder anderen Merkzeichen durchaus nur auf ihren Verstand achten.

Doch werden hiergegen Einige möglicherweise bemerken, dass, wenn nicht wir es sind, sondern das Ding allein es ist, das sich in uns bejaht oder verneint, dann auch nur das bejaht oder verneint werden könne, was mit dem Dinge übereinkommt, und es folglich auch keine Falschheit gebe. Denn die Falschheit besteht darin, wie wir gesagt haben, von einem Dinge Etwas zu bejahen oder zu verneinen, was mit ihm nicht übereinstimmt, d. h. welches die Sache von sich selbst nicht bejaht oder verneint. Ich meine aber, dass, wenn wir auf das, was wir von der Wahrheit und Falschheit gesagt haben, recht achten, wir diesen Einwurf dann zugleich hinlänglich werden beantwortet sein lassen. Denn wir haben gesagt, dass der Gegenstand die Ursache dessen ist, was davon bejaht oder verneint wird, es sei nun wahr oder falsch, weil wir nämlich, wenn wir etwas von dem Gegenstande gewahr werden, uns einbilden, dass der Gegenstand, [obwohl wir sehr wenig von demselben gewahr werden], solches doch von sich selbst im Allgemeinen bejaht oder verneint; welches meistens bei schwachen Seelen stattfindet, die durch

[1]) Im Holländischen *gevoelen*, wohl aus dem Lateinischen *sentimus*. daher obige Uebersetzung gewählt werden musste. (A. d. Ue.)

die oberflächliche Wirkung des Gegenstandes auch einen sehr oberflächlichen Modus oder eine oberflächliche Vorstellung in sich empfangen; und ausserdem giebt es in ihnen keine Bejahung oder Verneinung weiter,

Endlich könnte man uns noch einwerfen, dass es viele Dinge giebt, die wir wollen und wieder nicht wollen, z. B. von einem Dinge Etwas bejahen und wieder nicht bejahen, die Wahrheit sprechen und dann wieder nicht sprechen u. s. w. Dies geschieht aber, weil die Begierde nicht gehörig vom Willen unterschieden wird. Denn der Wille ist bei Denen, welche einen Willen annehmen, allein das Werk des Verstandes, womit wir von einem Dinge Etwas bejahen oder verneinen ohne Bezugnahme auf gut oder schlimm. Die Begierde aber ist diejenige Form in der Seele, Etwas zu erlangen oder zu thun mit Rücksichtnahme auf Gutes und Schlimmes, das darin wahrgenommen wird, so dass die Begierde auch nach der Bejahung oder Verneinung, die wir von den Dingen vorgenommen haben, noch bleibt — nämlich nachdem wir gefunden oder bejaht haben, dass etwas gut sei, welches ihrer Rede zufolge der Wille ist; und die Begierde ist die Neigung, die man erst nachher, um es zu befördern, bekommt, so dass auch nach ihrer eigenen Rede der Wille wohl ohne die Begierde, aber die Begierde nicht ohne den Willen, der schon vorangegangen sein muss, sein kann.

Alle die Thätigkeiten ferner, von denen wir hier oben gesprochen haben, [da sie durch die Vernunft als unter der Form[1]) des Schlechten gemieden werden], können nur unter der Neigung, welche man Begierde nennt, und nur ganz uneigentlich unter dem Namen von Willen begriffen werden.

Kapitel XVII.

(Von dem Unterschiede zwischen Willen und Begierde.)

Da es nunmehr offenbar ist, dass wir zum Bejahen oder Verneinen keinen Willen haben, so wollen wir jetzt

[1]) *onder schyn;* lat. wohl *„sub specie"*. (A. d. Ue.)

untersuchen, worin der rechte und wahre Unterschied zwischen dem Willen und der Begierde besteht, oder was eigentlich der Wille sein mag, der von den Lateinern *voluntas* genannt wird.

Nach der Definition des Aristoteles erscheint die Begierde als ein Geschlechtsbegriff, der zwei Arten unter sich begreift, wenn er sagt, der Wille sei die Lust oder der Trieb, den man unter der Form des Guten hat, daher es mir so vorkommt, dass er unter der Begierde (oder *cupiditas*) alle Neigungen meint, es sei zum Guten oder zum Schlechten. Wenn aber die Neigung nur auf das Gute geht, oder der Mensch, der diese Neigung hat, dieselbe unter der Form des Guten hat, so nennt er sie *voluntas* oder guten Willen; aber wenn sie schlecht ist, d. h. wenn wir in einem Andern die Neigung zu Etwas sehen, das schlecht ist, so nennt er sie *voluptas* oder schlechten Willen. So dass die Neigung der Seele nicht darin besteht, Etwas zu bejahen oder zu verneinen, sondern allein die Neigung, Etwas unter der Form des Guten zu empfangen oder unter der Form des Schlechten zu fliehen.

Es ist nun noch übrig, zu untersuchen, ob diese Begierde frei ist oder nicht. Ausser dem, was wir bereits gesagt haben, dass die Begierde von dem Begriffe der Dinge abhängt, und dass das Verstehen eine äussere Ursache haben müsse, und auch ausser dem, was wir vom Willen gesagt haben, ist noch übrig, zu zeigen, dass die Begierde nicht frei ist.

Viele Menschen, obschon sie wohl sehen, dass die Erkenntniss, welche der Mensch von verschiedenen Dingen hat, ein Mittel ist, wodurch seine Lust oder sein Trieb von dem Einen zum Andern übergeht, bemerken doch nicht, was eigentlich dasjenige ist, welches ihre Lust von dem Einen zum Andern zieht. Wir aber, um zu zeigen, dass diese Neigung bei uns nicht freiwillig ist, wollen uns (um uns einmal lebendig vor Augen zu stellen, was das sei, von dem Einen zum Andern überzugehen und gezogen zu werden) dazu in der Phantasie ein Kind vorstellen, welches zum ersten Mal zur Wahrnehmung eines gewissen Dinges gelangt. Ich halte ihm z. B. ein Glöcklein vor, welches ein angenehmes Geläute in seinen Ohren macht, wovon es danach Lust

bekommt: wird es nun wohl diese Lust oder Begierde danach zu bekommen unterlassen können? Sagst Du hierauf ja, so frage ich, aus welcher Ursache? Sicherlich nicht durch etwas, das es besser kennt, da jenes Alles das ist, was es kennt. Auch nicht, weil es für das Kind schlimm ist, denn es kennt nichts Anderes, und jene angenehme Empfindung ist das Allerbeste, was ihm noch jemals vorgekommen ist. Aber es wird vielleicht die Freiheit haben, die Lust, die es hat, von sich abzuthun, woraus dann folgen würde, dass diese Lust in uns zwar ohne Freiheit anfangen könnte, wir ebensowohl aber die Freiheit in uns hätten, sie von uns abzuthun. Aber diese Freiheit kann nicht die Probe halten; denn was sollte es doch sein, das die Lust sollte vernichten können? Die Lust selbst? Gewiss nicht, denn es giebt nichts, was aus seiner eigenen Natur seine eigene Vernichtung sucht. Was kann es eigentlich also sein, das es von jener Lust sollte abbringen können? Fürwahr, nichts Anderes, als dass es durch die Ordnung und den Lauf der Natur von Etwas afficirt wird, welches ihm angenehmer ist, als das Erste. Und wie wir darum in der Abhandlung über den Willen gesagt haben, dass der Wille im Menschen nichts Anderes als diese oder jene Begierde ist, welche von diesem und jenem Begriff verursacht wird, da jene (allgemeine) Begierde nichts Thatsächliches in der Natur ist, sondern allein von diesem oder jenem besonderen Begehren abstrahirt wird; wenn also die Begierde nicht eigentlich ein Etwas ist, so kann sie auch nicht Thatsächliches verursachen. Wenn wir also sagen, dass die Begierde frei ist, so ist das ebensoviel, als ob wir sagten, dass diese oder jene Begehrung eine Ursache ihrer selbst ist, d. h. dass sie, ehe sie war, bewirkt hat, dass sie sei, was die Ungereimtheit selbst ist und nicht statthaben kann.

Kapitel XVIII.

(Von dem Nutzen des Vorhergehenden.)

Sehen wir also, dass der Mensch als ein Theil der gesammten Natur, von welcher er abhängt, und von

welcher er auch regiert wird, aus sich selbst zu seinem Heil und Glück nichts thun kann, so wollen wir jetzt in Betracht ziehen, welcher Nutzen aus diesen unsern Lehrzätzen sich für uns ergiebt, und zwar um so mehr, weil wir nicht daran zweifeln, dass sie Einigen nicht wenig anstössig erscheinen werden.

Zum Ersten folgt daraus, dass wir wahrlich Diener, ja Knechte Gottes sind, und dass es unsere grösste Vollkommenheit ist, diess nothwendig zu sein. Denn wenn wir auf uns selbst angewiesen und nicht derartig von Gott abhängig wären, so wäre es sehr wenig oder nichts, was wir vollbringen könnten, und wir würden mit Recht daraus Ursache nehmen, uns zu betrüben, vor Allem im Gegensatz zu dem, was wir jetzt sehen, dass wir nämlich von demjenigen, was das Allervollkommenste ist, dergestalt abhangen, dass wir dadurch als Theil eines Ganzen, d. h. seiner sind und, so zu sagen, das unserige zur Ausführung so vieler weislich geordneter und vollkommener Werke, als davon abhängig sind, beitragen.

Zum Zweiten bewirkt diese Erkenntniss, dass wir nach Verrichtung einer vortrefflichen Handlung nicht darüber hoffärtig werden, [welche Hoffart die Ursache ist, dass wir [in der Meinung, etwas Grosses zu sein und nichts weiter nöthig zu haben] stehen bleiben, was unserer Vollkommenheit gradezu zuwiderläuft, die darin besteht, dass wir immer weiter und weiter zu gelangen trachten müssen], sondern dass wir dagegen Alles, was wir thun, Gott zuschreiben, welcher die erste und einzige Ursache von Allem ist, was wir verrichten und ausführen.

Zum Dritten ausser der wahren Liebe zum Nächsten, welche diese Erkenntniss in uns zuwege bringt, macht sie uns so gestellt, dass wir denselben niemals weder hassen, noch auf ihn zornig sind, sondern im Gegentheil geneigt werden, ihm zu helfen und ihn in einen bessern Stand zu bringen; welches Alles die Handlungsweise solcher Menschen ist, die eine grosse Vollkommenheit oder Wesenheit haben.

Zum Vierten dient diese Erkenntniss auch zur Förderung des Gemeinwohls, denn um ihrer willen wird ein Richter niemals mehr des Einen als des Andern

Partei nehmen können, und wird, wenn er in der Nothwendigkeit ist, den Einen zu strafen und den Andern zu belohnen, dies alsdann mit der Absicht thun, sowohl dem Einen zu helfen und ihn zu bessern, als den Andern.

Zum Fünften befreit uns diese Erkenntniss von der Unlust, Verzweiflung, dem Neid, Schreck und andern schlechten Affecten, welche, wie wir nachher sagen werden, die eigentliche Hölle sind.

Zum Sechsten bringt uns endlich diese Erkenntniss dazu, uns vor Gott nicht zu fürchten, wie Andere sich vor dem Teufel fürchten, den sie sich eingebildet haben in dem Sinne, dass er ihnen etwas Schlimmes anthun möchte. Denn wie sollten wir uns doch vor Gott fürchten können, der das oberste Gut selbst ist, und durch den alle Dinge, welche einige Wesenheit haben, das sind, was sie sind, gleichwie auch wir, die wir in ihm leben.

Auch bringt uns diese Erkenntniss dazu, dass wir Gott Alles zuschreiben und ihn allein lieben, weil er das Herrlichste und Allervollkommenste ist, und so uns ganz ihm opfern, denn darin besteht eigentlich sowohl der wahre Gottesdienst als auch unser ewiges Heil und Glückseligkeit. Denn die einzige Vollkommenheit und der letzte Zweck eines Knechtes und Werkzeuges ist der, dass sie den ihnen auferlegten Dienst gehörig vollführen; wie wenn z. B. ein Zimmermann bei der Arbeit an einem Werkstück sich von seinem Beil auf's Beste bedient findet, so ist dadurch das Beil zu seinem Endzweck und seiner Vollkommenheit gelangt; wenn er aber denken wollte, dies Beil hat mir nun gut gedient, ich will es darum fortan ruhen lassen und von ihm keinen Gebrauch mehr machen, gerade alsdann würde dieses Beil von seinem Endzweck entfernt werden und nicht mehr ein Beil sein. So muss auch der Mensch, so lange er ein Theil der Natur ist, den Naturgesetzen folgen, worin der Gottesdienst besteht; und so lange er das thut, befindet er sich in seinem Glück. Wenn aber Gott [um so zu sagen] wollte, dass der Mensch ihm nicht mehr dienen sollte, so wäre das ebensoviel, als ihn seines Glückes berauben und vernichten, weil Alles, was er ist, darin besteht, dass er Gott dient.

Kapitel XIX.

(Von des Menschen Glückseligkeit.)

Nachdem wir den Nutzen dieses wahren Glaubens gesehen haben, werden wir nun unserm gegebenen Versprechen nachzukommen suchen, nämlich zu untersuchen, ob wir durch unsere bereits erworbene Erkenntniss [von dem, was gut und schlecht, Wahrheit und Falschheit ist, und was im Allgemeinen der Nutzen von ihnen allen ist], ob wir, sage ich, dadurch zu unserem Glück, nämlich der Liebe zu Gott [worin, wie wir bemerkt haben, unsere höchste Glückseligkeit besteht] gelangen können; und auch auf welche Art wir von den Leidenschaften, die wir als schlecht beurtheilt haben, frei werden können.

Um nun von dem Letzten, nämlich der Befreiung von den Leidenschaften[1]), zuerst zu sprechen, so sage ich, dass wir unter der Voraussetzung, dass sie keine andern Ursachen haben, als wir von ihnen angenommen haben, in dieselben niemals verfallen werden, wenn wir unseren Verstand nur richtig gebrauchen, wie wir dies [nunmehr im Besitz eines Masses von Wahrheit und Falschheit] sehr[2]) leicht thun können.

---

[1]) Alle diejenigen Leidenschaften, welche gegen die gesunde Vernunft streiten, — wie vorher gezeigt worden ist — entstehen aus der Meinung. Alles, was in denselben gut oder schlecht ist, wird uns durch den wahren Glauben angezeigt, aber uns von ihnen zu befreien, sind weder diese beiden, noch ist einer von ihnen im Stande. Die dritte Art allein, nämlich die wahre Erkenntniss ist es, welche uns davon frei macht, und ohne sie, wie auch sogleich nachher gezeigt werden soll, ist es unmöglich, jemals von ihnen befreit zu werden. Sollte dies nicht dasjenige sein, wovon Andere unter andern Benennungen so viel sagen und schreiben? Denn wer sieht nicht, wie füglich wir unter der Meinung die Sünde, unter dem Glauben das Gesetz, welches die Sünde offenbart, und unter der wahren Erkenntniss die Gnade, die uns von der Sünde frei macht, verstehen können? (A. d. h. M.)

[2]) Wenn wir nämlich eine gründliche Erkenntniss von Gut und Schlecht, Wahrheit und Falschheit haben; denn dann ist es unmöglich, dem, woraus die Leidenschaften entstehen,

Doch dass sie keine andern Ursachen haben, ist es, was uns nun zu beweisen obliegt. Dazu scheint mir erforderlich zu sein, dass wir uns im Ganzen sowohl nach Leib als nach Geist prüfen und zuerst beweisen, dass es in der Natur einen Körper giebt, durch dessen Form und Wirkungen wir afficirt also denselben gewahr werden. Dies thun wir darum, weil wir, wenn wir die Wirkungen des Körpers, und was dieselben verursachen, erkennen, dann auch die erste und wichtigste Ursache aller dieser Affecte finden werden und zugleich auch das, wodurch alle diese Affecte vernichtet werden können: woraus wir dann zugleich sehen können, ob solches möglicherweise durch die Vernunft gethan werden kann. Und alsdann wollen wir fortfahren, von unserer Liebe zu Gott zu sprechen.

Zu zeigen, dass es in der Natur den Körper giebt, wird uns nicht schwer sein, nachdem wir bereits wissen, dass Gott und was Gott ist, den wir als ein Wesen von unendlichen Attributen definirt haben, von denen ein jedes unendlich und vollkommen ist, und da wir gezeigt haben, dass die Ausdehnung ein in seiner Art unendliches Attribut ist, so muss sie nothwendig auch ein Attribut jenes unendlichen Wesens sein; und da wir ferner schon bewiesen haben, dass dies unendliche Wesen wirklich ist, so folgt zugleich, dass dieses Attribut auch etwas Wesentliches sei.

Da wir überdies auch gezeigt haben, dass es ausser der Natur, die unendlich ist, kein Wesen mehr giebt oder geben kann, so erhellt zudem deutlich, dass diese Wirkung des Körpers, durch welche wir ihn gewahr werden, von nichts Anderm stammt, als von der Ausdehnung selbst, und nicht von irgend einem Andern, das [wie Einige wollen] auf eminente Weise die Ausdehnung hat, da es, wie wir oben im ersten Kapitel bewiesen haben, ein solches nicht giebt.

Desshalb ist nun zu bemerken, dass alle die Wirkungen, welche wir von der Ausdehnung nothwendig abhangen sehen, diesem Attribut beigelegt werden müssen, wie die Bewegung und Ruhe. Denn sofern diese

---

unterworfen zu sein, denn, indem wir das Beste erkennen und geniessen, hat das Schlechteste über uns keine Macht. (A. d. h. M.)

Wirkungskraft nicht in der Natur wäre, wäre es unmöglich, wenn schon viele andere Attribute in derselben wären, dass jene sein könnten; denn wenn Etwas wiederum Etwas hervorbringen soll, so muss darin Etwas sein, mittels dessen es mehr als ein Anderes jenes Etwas hervorbringen kann.

Dasselbe, was wir hier von der Ausdehnung sagen, wollen wir auch vom Denken und von Allem, was es giebt, gesagt haben.

Ferner ist zu bemerken, dass es in uns nichts giebt, dessen uns bewusst zu werden, uns die Möglichkeit nicht innewohnte, so dass, wenn wir in uns nichts Anderes finden, als die Wirkungen des denkenden Dinges und die der Ausdehnung, wir dann auch mit Sicherheit sagen dürfen, dass es in uns nichts weiter gebe.

Um nun die Wirkungen dieser beiden klar zu verstehen, wollen wir zuerst ein jedes derselben für sich allein und hernach sie beide zusammen vornehmen, wie auch die Wirkungen sowohl von dem einen als von dem andern.

Ziehen wir also die Ausdehnung allein in Betracht, so werden wir in derselben nichts Anderes als Bewegung und Ruhe gewahr, aus der wir alle die Wirkungen finden, die daraus entspringen. Diese beiden Modi[1]) im Körper sind von der Art, dass nichts Anderes sie verändern kann, als sie allein sich selbst, wie es z. B. unmöglich ist, dass, wenn ein Stein still liegt, er durch die Kraft des Denkens oder irgend etwas Anderes bewegt werden kann, wohl aber durch die Bewegung, wie wenn ein anderer Stein, der grössere Bewegung hat, als der erstere Ruhe, ihn in Bewegung setzt, gleichwie denn auch der bewegende Stein nicht ruhen wird, als durch etwas Anderes, das sich weniger bewegt. Daraus folgt nun, dass kein Modus des Denkens in dem Körper Bewegung oder Ruhe hervorbringen kann.

Zufolge dessen aber, was wir an uns selbst gewahr werden, kann es sehr wohl geschehen, dass ein Körper, welcher seine Bewegung nach der einen Richtung hat, sich doch nach der andern neigt, wie wenn ich, indem ich meinen Arm ausstrecke, dadurch bewirke, dass die

---

[1]) Zwei Modi, weil die Ruhe kein Nichts ist. (A. d. h. U.)

(Lebens-) Geister, die ihre Bewegung noch nicht (dahin) hatten, nunmehr dieselbe doch nach dieser Richtung nehmen, jedoch nicht immer, sondern nur nach Beschaffenheit der Geister, wie nachher gesagt werden wird. Die Ursache davon ist keine andere und kann keine andere sein, als dass die Seele, welche die Vorstellung dieses Körpers ist, mit demselben so vereinigt ist, dass sie und dieser so beschaffene Körper zusammen ein Ganzes ausmachen.

Die vornehmste Wirkung des andern Attributs ist das Begreifen der Dinge, so dass, je nachdem die Seele diese wahrnimmt, daraus entweder Liebe oder Hass u. s. w. entspringt. Da nun diese Wirkung keine Ausdehnung mit sich bringt, so kann sie derselben auch nicht zugeschrieben werden, sondern nur dem Denken, so dass die Ursache aller Veränderungen, die in diesem Modus entstehen, nicht in der Ausdehnung, sondern im denkenden Dinge allein gesucht werden muss. Gleich wie wir dies an der Liebe sehen können, deren Vernichtung oder Erweckung durch den Begriff selbst verursacht werden muss, welches, wie wir bereits gesagt haben, dadurch geschieht, dass er entweder in dem Gegenstand etwas als schlecht auffasst oder etwas Besseres kennen lernt.

So oft nun diese Attribute auf einander wirken, entstehen daraus Leidenschaften in der einen durch die andere, nämlich durch das Bestimmtwerden der Bewegung, die wir, wohin wir wollen, zu richten das Vermögen haben. Die Wirkung nun, wodurch die eine von der andern leidet, ist derart, dass die Seele und der Körper, wie bereits gesagt worden ist, die Lebensgeister, die sich sonst nach der einen Richtung bewegen würden, nunmehr nach einer andern Richtung sich zu bewegen veranlassen, und da diese Geister auch durch den Körper in Bewegung gesetzt und somit bestimmt werden können, so kann es oft geschehen, dass sie auf Anlass des Körpers ihre Bewegung nach einem Orte und auf Anlass der Seele wiederum nach einem andern Orte haben, wodurch sie dann in uns solche Beklemmungen zuwege bringen und verursachen, wie wir uns derer mitunter bewusst sind, ohne die Gründe

davon zu wissen, wenn wir sie haben. Denn sonst sind uns gewöhnlich die Gründe wohl bekannt.

Ferner kann auch die Seele in ihrer Macht, die Geister zu bewegen, behindert werden, sei es, dass die Bewegung der Geister zu sehr vermindert, oder sei es, dass sie zu sehr vermehrt wird. Vermindert, wenn wir z. B. durch vieles Laufen verursachen, dass die Geister durch dasselbe Laufen dem Körper viel mehr als gewöhnliche Bewegung geben und nach deren Aufhören nothwendigerweise sehr geschwächt werden; so kann dies auch durch den Gebrauch von zu wenig Speise geschehen. Vermehrt, wenn wir, durch zu vieles Trinken von Wein oder andern starken Getränken aufgeheitert oder betrunken gemacht, bewirken, dass die Seele den Körper zu regieren keine Macht hat.

Nachdem wir so viel von den Wirkungen geredet haben, welche die Seele auf den Körper hat, wollen wir nun einmal die Wirkungen in Betracht ziehen, die der Körper auf die Seele hat. Davon setzen wir als die hauptsächlichste, dass er sich der Seele und dadurch auch andern Körpern wahrnehmbar macht, welches durch nichts Anderes verursacht wird, als durch die Bewegung und Ruhe zusammen, da im Körper nichts Anderes als diese sind, durch welche er wirken kann. So dass Alles, was ausser diesen Wahrnehmungen noch der Seele geschieht, nicht durch den Körper verursacht werden kann. Weil nun das Erste, was die Seele erkennt, der Körper ist, so geht daraus hervor, dass die Seele ihn lieb gewinnt und mit ihm vereinigt wird. Wenn aber, wie wir vorher gesagt haben, die Ursache von Liebe, Hass und Unlust nicht im Körper, sondern in der Seele allein gesucht werden muss, da alle Thätigkeiten des Körpers allein aus Bewegung und Ruhe entstehen müssen, und wir klar und deutlich sehen, dass die eine Liebe durch den Begriff, den wir von etwas Anderm, das besser ist, bekommen, vernichtet wird, so folgt daraus deutlich, dass, wenn wir mit einer zum mindesten ebenso klaren Erkenntniss, als wir von unserm Körper haben, Gott erkennen, wir alsdann mit ihm auch enger als mit unserm Körper vereinigt werden und vom Körper gleichsam losgelöst sein müssen. Ich sage: e n g e r, da wir bereits oben

bewiesen haben, dass wir ohne ihn weder bestehen noch begriffen werden können, und zwar darum, weil wir ihn nicht durch etwas Anderes, wie es mit allen andern Dingen der Fall ist, sondern allein durch ihn selbst erkennen müssen, wie wir dies schon vorher gesagt haben. Ja noch viel besser als uns selbst erkennen wir ihn, weil wir ohne ihn uns selbst keineswegs erkennen können.

Aus dem, was wir bisher gesagt haben, ist leicht abzunehmen, welches die hauptsächlichsten Ursachen der Leidenschaften sind; denn was den Körper mit seinen Wirkungen, der Bewegung und Ruhe, anbetrifft, so können sie die Seele nicht anders afficiren, als dass sie sich selbst ihr als Gegenstände kund geben; und je nachdem die Wahrnehmungen sind, welche sie derselben vorhalten, mögen sie von Gut oder Schlecht[1]) sein, wird dann auch die Seele von ihnen afficirt, jedoch nicht sofern es ein Körper ist [denn sonst würde der Körper die hauptsächlichste Ursache der Leidenschaften sein], sondern nur sofern er ein Gegenstand ist, wie alles Andere, das, wenn er sich ebenso der Seele zeigte, dieselben Wirkungen hervorbringen würde. [Damit will ich aber nicht sagen, dass die Liebe, der Hass und die Unlust, welche aus der Anschauung un-

[1]) Aber woher kommt es, dass wir das Eine als gut und das Andere als schlecht erkennen? Antwort: Da es die Gegenstände sind, die sich selbst uns kund thun, werden wir von dem Einen [so, und von dem Andern] anders afficirt. Diejenigen nun, von welchen wir am allersanftesten [nach dem Masse der Bewegung und Ruhe, woraus sie bestehen] bewegt werden, sind uns die allerangenehmsten, und je mehr und mehr sie davon abweichen, die allerunangenehmsten. Hieraus entstehen in uns Gefühle allerlei Art, welche wir in uns wahrnehmen und welche, mittels körperlicher Gegenstände oft auf unsern Körper wirkend, Impulse von uns genannt werden, wie dass man Jemand in der Unlust lachen machen, durch Kitzeln, Weintrinken u. s. w. aufheitern kann, welches die Seele zwar bemerkt, jedoch nicht bewirkt, denn wenn sie wirkt, sind die Erheiterungen wahrlich von einem ganz andern Schlag; denn dann wirkt nicht Körper auf Körper, sondern die verständige Seele gebraucht den Körper als ein Werkzeug, und folglich ist, je mehr dabei die Seele wirkt, das Gefühl desto vollkommener. (A. d. h. M.)

körperlicher Dinge entstehen, dieselben Wirkungen haben, als die, welche aus der Betrachtung körperlicher Dinge entstehen, da diese, wie wir später sagen werden, noch andere Wirkungen haben, nach der Natur dessen, aus dessen Wahrnehmung die Liebe, der Hass, die Traurigkeit u. s. w. in der Seele bei Anschauung unkörperlicher Dinge erweckt werden.] So dass, um auf das Frühere wieder zurückzukommen, es sicher ist, dass, wenn der Seele sich etwas anderes Herrlicheres als der Körper zeigen würde, der Körper alsdann sicherlich keine Macht haben würde, solche Wirkungen, wie er nun wohl thut, zu verursachen. Daraus folgt nun, dass nicht der Körper allein die hauptsächlichste Ursache der Leidenschaften ist, sondern dass, wenn in uns auch etwas Anderes wäre, ausser dem, von welchem wie wir meinen, dass es die Leidenschaften verursachen kann, solches, wie es denn auch wahr ist, doch nicht mehr oder anders in der Seele wirken kann, als der Körper auch. Denn immerhin würde es nichts Anderes sein können, als ein derartiger Gegenstand, der von der Seele durchaus verschieden wäre und sich folglich auch so zeigen müsste und nicht anders, wie wir darüber auch vom Körper gesprochen haben. So dass wir der Wahrheit gemäss damit schliessen dürfen, dass die Liebe, der Hass, die Unlust und andere Leidenschaften in der Seele je nach der Form der Erkenntniss, die sie jedesmal von den Dingen hat, anders und wieder anders verursacht werden, und dass es folglich, wenn sie einmal das Allerherrlichste erkennt, alsdann unmöglich sein wird, dass irgend eine dieser Leidenschaften in ihr den mindesten Aufruhr würde verursachen können.

Kapitel XX.

(Zur Bestätigung des Vorhergehenden.)

Hinsichtlich des im vorigen Kapitel Gesagten werden folgende Schwierigkeiten eingeworfen werden können.

1) Wenn die Bewegung nicht die Ursache der Lei-

denschaften ist, wie kann es dann geschehen, dass man die Unlust doch durch gewisse Mittel vertreibt, wie solches mitunter durch den Wein bewirkt wird? Hierauf dient zur Antwort, dass man zwischen der Wahrnehmung der Seele, wann sie zuerst den Körper bemerkt, und dem Urtheil, was sie sofort darüber, was ihr gut oder schlimm sei,[1]) macht, unterscheiden muss. Ist nun die Sache so beschaffen, wie eben gesagt ist, so hat sie nach oben gemachter Bemerkung wohl die Macht, die Geister, wohin sie will, zu bewegen, jedoch in der Art, dass ihr diese Macht auch wieder genommen werden kann, wenn durch andere aus dem allgemeinen Körper stammende Ursachen diese ihre so gewonnene Gestalt ihr wieder genommen oder verändert wird, woraus, wenn sie es gewahr wird, in ihr Unlust[2]) entsteht, welche sich nach der Veränderung richtet, die die Geister dann empfangen; und zwar entsteht diese Unlust aus der Liebe und Verknüpfung, in welcher sie mit dem Körper steht. Dass sich dies so verhält, kann daraus leicht abgenommen werden, dass dieser Unlust auf eine von diesen beiden Arten abgeholfen werden kann, entweder durch Zurückführung der Geister in ihre erste Form, d. h. indem sie von

---

1) D. h. zwischen dem Verständniss allgemein genommen und dem Verständniss, welches sich auf das Gute und Schlechte des Dinges bezieht. (A. d. h. M.)

2) Die Unlust wird im Menschen durch einen Meinungsbegriff verursacht, dass ihn etwas Schlimmes überkomme, nämlich aus dem Verluste eines Gutes. Wird dies also gefasst, so bewirkt dieser Begriff, dass die Geister das Herz umschliessen und dasselbe mit Hülfe anderer Theile drängen und einengen, wovon bei der Lust das Gegentheil geschieht; diese Bedrängniss wird die Seele wieder gewahr, und sie leidet darunter. Was helfen dabei nun Heilmittel oder Wein? Dies, dass sie also durch ihre Wirkung diese Geister vom Herzen wegtreiben und ihm wieder Spielraum schaffen, wovon die Seele, welche es gewahr wird, Erquickung empfängt, darin bestehend, dass der Meinungsbegriff des Schlimmen durch das vom Wein verursachte andere Mass der Bewegung und Ruhe abgelenkt wird und auf etwas Anderes fällt, worin der Verstand mehr Genüge findet. Aber dies kann keine unmittelbare Wirkung des Weines auf die Seele sein, sondern allein eine Wirkung des Weines auf die Geister. (A. d. h. M.)

dem Schmerze befreit wird, oder durch die aus guten Gründen kommende Ueberzeugung, dass auf diesen Körper keine Rücksicht zu nehmen sei; wovon das Erstere vorübergehend und der Wiederkehr ausgesetzt, das Letztere aber ewig, beständig und unveränderlich ist.

Der zweite Einwurf kann folgender sein: Wenn wir sehen, dass die Seele, obwohl sie keine Gemeinschaft mit dem Körper hat, doch bewirken kann, dass die Geister, welche sich nach der einen Richtung bewegt haben würden, sich vielmehr nach der andern Richtung bewegen, warum sollte sie dann auch nicht machen können, dass ein Körper, welcher ganz still und ruhig ist, sich zu bewegen anfangen sollte?[1]) So wie ferner,

---

[1]) Darin ist also keine Schwierigkeit, wie dieser eine Modus, der sich von dem andern unendlich unterscheidet, auf den andern wirkt, da er ein Theil eines Ganzen ist, indem die Seele niemals ohne den Körper, noch der Körper jemals ohne die Seele gewesen ist. Diesem gehen wir folgendermassen nach: 1. Es giebt ein vollkommenes Wesen. 2. Es kann nicht zwei Substanzen geben. 3. Keine Substanz kann einen Anfang haben. 4. Jede ist in ihrer Art unendlich. 5. Es muss auch ein Attribut des Denkens geben. 6. Es giebt kein Ding in der Natur, wovon nicht in dem denkenden Wesen eine Vorstellung wäre, entstehend aus dessen Wesen und Dasein zusammen. 7. Folglich u. s. w. 8. Wenn unter der Bezeichnung der Dinge das Wesen ohne das Dasein aufgefasst wird, so kann die Vorstellung des Wesens nicht als etwas Besonderes gefasst werden; denn dies kann erst geschehen, wenn das Dasein zusammen mit dem Wesen gegeben ist, und zwar weil dann erst ein Gegenstand da ist, den er zuvor nicht gab. Wenn z. B. die ganze Mauer weiss ist, so giebt es darin kein Dies oder Jenes. 9. Eine solche Vorstellung nun allein, ausser allen andern Vorstellungen genommen, kann nur die Vorstellung solch eines Dinges sein, nicht aber, dass sie die Vorstellung solch eines Dinges habe. Dazu kommt, dass eine solche, so betrachtete Vorstellung, weil sie nur ein Theil ist, von sich selbst und von ihrem Gegenstande keinen allerklarsten und deutlichsten Begriff haben kann: dies kann das denkende Ding allein, welches allein die ganze Natur ist, denn ein Theil ausser seinem Ganzen genommen, kann nicht u. s. w. 10. Zwischen der Vorstellung und dem Gegenstande muss nothwendig eine Vereinigung stattfinden, weil die eine ohne den andern nicht bestehen kann; denn es giebt kein Ding, dessen Vorstellung nicht in dem denkenden Dinge wäre, und es kann

warum sie denn nicht gleicherweise alle anderen Körper, die bereits in Bewegung sind, sollte bewegen können, wohin sie will?

Wenn wir uns nun aber an das erinnern, was wir bereits von dem denkenden Dinge gesagt haben, so wird es uns diese Schwierigkeit ganz leicht benehmen können. Damals nämlich sagten wir, dass die Natur, obschon sie verschiedene Attribute hat, doch immer nur ein einziges Wesen ist, von welchem alle diese Attribute ausgesagt werden. Und dabei haben wir ferner gesagt, dass es in der Natur nur ein einziges denkendes Ding giebt, welches in unendlichen Vorstellungen ausgedrückt ist, entsprechend den unendlichen Dingen, welche in der Natur sind. Empfängt also der Körper einen solchen Modus, wie z. B. der Körper des Petrus ist, und wieder einen Anderen, wie der Körper des Paulus ist, so folgt hieraus, dass es in dem denkenden Dinge zwei verschiedene Vorstellungen giebt, nämlich eine Vorstellung des Körpers des Petrus, welche die Seele des Petrus ausmacht, und eine andere Vorstellung des Paulus, welche die Seele des Paulus ausmacht. Es kann nun das denkende Ding den Körper des Petrus wohl durch die Vorstellung des Leibes des Petrus, aber nicht durch die des Leibes des Paulus bewegen, so dass die Seele des Paulus wohl ihren eigenen Körper, aber keinen anderen, wie z. B. den

---

keine Vorstellung geben, ohne dass das Ding wirklich sei. Ferner kann der Gegenstand nicht verändert werden, ohne dass die Vorstellung auch verändert wird, und umgekehrt, so dass hier kein Drittes vonnöthen ist, welches die Vereinigung von Seele und Leib verursachen müsste. Jedoch muss bemerkt werden, dass wir hier von solchen Vorstellungen sprechen, die nothwendig aus dem Dasein von Dingen zusammen mit dem Wesen in Gott entstehen, nicht aber von den Vorstellungen, welche die sich uns thatsächlich zeigenden Dinge in uns wirken, wozwischen ein grosser Unterschied ist. Denn die Vorstellungen in Gott entstehen nicht, wie die in uns, aus einem oder mehreren Sinnen, die darum auch meist immer nur unvollkommen von ihnen afficirt werden, sondern aus dem Dasein und Wesen nach Allem, was sie sind. Jedoch ist meine Vorstellung nicht die deinige, die doch ein und dasselbe Ding in uns wirkt. (A. d. h. M.)

des Petrus, bewegen kann.[1]) Und deswegen kann sie auch keinen Stein, der ruht oder stille liegt, bewegen; denn der Stein bringt wiederum eine andere Vorstellung in der Seele hervor. Und darum ist also aus obigen Gründen nicht minder die Unmöglichkeit klar, dass ein Körper, welcher überhaupt ganz ruhig oder stille ist, durch irgend einen Denkmodus in Bewegung gesetzt werden könne.

Der dritte Einwurf kann folgender sein: Wir scheinen klar zu erkennen, dass wir im Körper doch eine gewisse Ruhe verursachen können; denn wenn wir unsere Geister eine lange Zeit bewegt haben, empfinden wir Ermüdung, welche nichts Anderes, als eine von uns hervorgebrachte Stille in den Geistern ist.

Wir antworten aber, dass, obschon es wahr ist, dass die Seele die Ursache dieser Stille ist, sie es doch nur indirect ist; denn sie bewirkt die Ruhe in der Bewegung nicht unmittelbar, sondern nur durch andere Körper, welche sie bewegt hatte, die dann nothwendigerweise so viel Ruhe haben verlieren müssen, als sie den Geistern mitgetheilt hatten. Woraus denn allseitig erhellt, dass es in der Natur nur eine und dieselbe Art der Bewegung giebt.

---

[1]) Es ist klar, dass im Menschen, da er einen Anfang genommen hat, kein anderes Attribut zu finden ist, als was vorher in der Natur war, — und da er aus einem solchen Körper besteht, von welchem nothwendig eine Vorstellung in dem denkenden Dinge sein muss, und diese Vorstellung nothwendig mit dem Körper vereinigt sein muss, so stellen wir ohne Scheu den Satz auf, dass seine Seele nichts Anderes ist, als diese Vorstellung seines Körpers im denkenden Dinge: und weil dieser Körper Bewegung und Ruhe hat [die ein gewisses Mass haben und in der Regel durch äussere Gegenstände verändert werden) und weil es keine Veränderung in dem Gegenstande geben kann, die nicht auch thatsächlich in der Vorstellung geschieht], so entsteht hieraus, dass die Menschen fühlen (reflexive Vorstellung). Ich sage aber, weil er ein gewisses Mass von Bewegung und Ruhe hat, weil keine Wirkung im Körper geschehen kann, ohne dass diese beiden zusammenwirken. (A. d. h. M.)

Kapitel XXI.

(Von der Vernunft.)

Es muss nunmehr untersucht werden, woher es kommt, dass wir mitunter, wenn wir auch sehen, dass Etwas gut oder schlecht ist, doch keine Macht in uns finden, das Gute zu thun oder das Schlechte zu unterlassen, mitunter dagegen wohl. Wir können dies leicht begreifen, wenn wir die Ursachen erwägen, die wir von der Meinung angegeben haben; diese, sagten wir, sei die Ursache unserer Affecte, welche, wie wir auch sagten, entweder aus Hörensagen oder aus Erfahrung stammt. Da nun Alles dasjenige, was wir in uns finden, mehr Macht über uns hat als dasjenige, was uns von aussen widerfährt, so folgt, dass die Vernunft wohl die Ursache der Vernichtung derjenigen Meinungen[1]) sein kann, welche wir nur von Hörensagen haben, und zwar weil die Vernunft uns nicht von aussen gekommen ist; aber nicht die Ursache der Vernichtung derer, die

---

[1]) Es läuft auf dasselbe hinaus, ob wir hier den Ausdruck Meinung oder Leidenschaft gebrauchen; denn es ist klar, warum wir diejenigen, welche aus Erfahrung in uns sind, durch die Vernunft nicht überwinden können, da sie nichts Anderes in uns sind, als ein Genuss oder eine unmittelbare Vereinigung mit Etwas, welches wir als gut ansehen, die Vernunft aber, obschon sie uns etwas Besseres angeben mag, uns dasselbe aber doch nicht geniessen macht. Denn das, was wir in uns geniessen, kann nicht durch Etwas, das wir nicht geniessen, und das ausser uns ist, überwunden werden, wie dasjenige ist, was die Vernunft uns angiebt. Soll dieses aber überwunden werden, so muss es durch etwas geschehen, welches mächtiger ist, welcher Art der Genuss oder die unmittelbare Vereinigung mit demjenigen sein wird, welches (als) besser erkannt und genossen wird als dies erste; — unter dieser Bedingnng ist die Ueberwindung dann immer nothwendig oder geschieht wohl auch durch den Genuss eines Uebels, das als grösser erkannt wird, denn das genossene Gut ist, und welches unmittelbar darauf folgt. Doch dass dies Uebel nicht immer so nothwendig folgt, lehrt uns die Erfahrung; denn u. s. w. Siehe oben pag. 55. 84. (A. d. h. M.)

wir aus Erfahrung haben. Denn das Vermögen,[1]) welches uns das Ding selbst giebt, ist immer grösser als dasjenige, welches wir in Folge eines zweiten Dinges erhalten, wie wir diesen Unterschied auch mit aus der Regel-de-tri genommenen Gleichnissen auf pag. 45 bemerkt haben, als wir von der Vernunfterkenntniss und dem klaren Verstande sprachen. Denn wir haben mehr Vermögen in uns durch das Verständniss der Regel selbst, als durch das des Proportionsverhältnises. Darum haben wir auch so oft gesagt, dass die eine Liebe durch eine andere, welche grösser ist, vernichtet werde, weil wir darunter die Begierde, die aus dem (Vernunft-) Raisonnement entspringt, nicht begreifen wollten.

Kapitel XXII.

(Von der wahren Erkenntniss, Wiedergeburt u. s. w.)

Da die Vernunft also keine Macht hat, uns zu unserm Glück zu verhelfen, so bleibt nun zu untersuchen übrig, ob wir durch die vierte und letzte Erkenntnissweise dazu gelangen können. Wir haben aber gesagt, dass diese Art der Erkenntniss nicht als Folge aus etwas Anderm, sondern durch eine unmittelbare Kundgebung des Gegenstandes selbst an den Verstand entstehe, und dass die Seele, wenn dieser Gegenstand herrlich und gut ist, nothwendig damit vereinigt werde, wie wir auch hinsichtlich unseres Körpers gesagt haben. Hieraus folgt nun unwidersprechlich, dass diese Erkenntniss es ist, welche die Liebe verursacht; so dass, wenn wir Gott auf diese Weise erkennen, wir uns mit ihm nothwendigerweise vereinigen [da er nur als das Allerherrlichste und Allerbeste sich zeigen kann und von uns erkannt wird], worin, wie wir bereits gesagt haben, unsere Seligkeit besteht. Ich sage nicht, dass wir ihn so, wie er ist, kennen müssen, sondern es ist genug, dass wir ihn, um mit ihm vereinigt zu sein, einigermassen erkennen, da ja auch die Erkenntniss, die wir

---

[1]) Das Holl. „mogelykheid" stammt wohl aus dem Lat. „potentia." (A. d. Ue.)

von dem Körper haben, nicht von der Art ist, dass wir ihn so, wie er ist, oder vollkommen erkennen, und doch welch' eine Vereinigung, und was für eine Liebe!

Dass diese vierte Art der Erkenntniss, welches die Gotteserkenntniss ist, nicht als Folge aus etwas Anderm, sondern unmittelbar ist, erhellt aus dem oben Bewiesenen, dass er (Gott) die Ursache aller Erkenntniss ist, die allein durch sich selbst und durch nichts Anderes erkannt wird; und ferner auch daraus, dass wir von Natur aus so mit ihm vereinigt sind, dass wir ohne ihn nicht bestehen und begriffen werden können. Hieraus nun, weil zwischen Gott und uns eine so enge Vereinigung stattfindet, erhellt, dass wir ihn nur unmittelbar erkennen können.

Diese Vereinigung, die wir durch Natur und Liebe mit ihm haben, wollen wir nun zu erklären suchen.

Wir haben vorher gesagt, dass es in der Natur nichts geben kann, von dem es nicht in der Seele desselben Dinges eine Vorstellung giebt,[1]) und je mehr oder minder vollkommen das Ding ist, desto mehr oder minder vollkommen ist auch die Vereinigung und Wirkung der Vorstellung auf die Sache oder auf Gott selbst. Denn da die ganze Natur nur eine einzige Substanz ist, deren Wesen unendlich ist, so sind deshalb alle Dinge von Natur vereinigt, und zwar in Eins, nämlich Gott vereinigt. Und da der Körper das Allererste ist, das unsere Seele wahrnimmt [weil, wie wir gesagt haben, nichts in der Natur sein kann, dessen Vorstellung nicht in dem denkenden Dinge wäre, welche Vorstellung die Seele dieses Dinges ist], so muss dasselbe nothwendigerweise die erste Ursache der Vorstellung sein.[2]) Doch weil diese Vorstellung in der

---

[1]) Hierdurch wird zugleich das erklärt, was wir im ersten Theile gesagt haben, dass nämlich der unendliche Verstand, welchen wir den Sohn Gottes nannten, von aller Ewigkeit her in der Natur sein müsse; denn da Gott von Ewigkeit gewesen ist, so muss auch seine Vorstellung in dem denkenden Dinge, d. h. in ihm selbst (von Ewigkeit) sein, welche Vorstellung objectiv mit ihm selbst übereinkommt. Siehe pag. 37. (A. d. h. M.)

[2]) [D. h. unsere Seele, da sie eine Vorstellung des Körpers ist, hat aus dem Körper ihr erstes Wesen, denn sie ist nur

Erkenntniss des Körpers keine Ruhe finden kann, ohne zu der Erkenntniss dessen überzugehen, ohne welches der Körper und die Vorstellung selbst weder bestehen noch begriffen werden können, so wird sie mit ihm auch nach vorgegangener Erkenntniss sofort durch Liebe vereinigt. Diese Vereinigung wird besser verstanden und, was sie sein müsse, begriffen aus ihrer Wirkung auf den Körper, an der wir sehen, wie durch die Erkenntniss und Affecte auf körperliche Dinge in uns alle die Wirkungen entstehen, welche wir in unserm Körper als Folge der Bewegung der Geister fortwährend bemerken, und dass deshalb auch [wenn unsere Erkenntniss und Liebe einmal auf dasjenige verfällt, ohne das wir weder bestehen noch begriffen werden können, und welches nicht körperlich ist,] solche aus dieser Vereinigung entstehenden Wirkungen unvergleichlich grösser und herrlicher sein müssen. Denn diese müssen nothwendig gemäss dem, womit sie vereinigt werden, beschaffen sein. Werden wir nun solche Wirkungen gewahr, so können wir alsdann in Wahrheit sagen, dass wir wiedergeboren sind; denn unsere erste Geburt war, als wir mit dem Körper vereinigt wurden, durch welchen solche Wirkungen und Bewegungen der Geister entstanden sind; aber diese unsere andere oder zweite Geburt wird dann stattfinden, wenn wir in uns ganz andere der Erkenntniss jenes unkörperlichen Gegenstandes entsprechende Wirkungen der Liebe bemerken, die sich von den ersten so sehr unterscheiden, wie der Unterschied zwischen körperlich und unkörperlich, Geist und Fleisch ist. Und dies kann um so mehr mit Recht und Wahrheit die Wiedergeburt genannt werden, weil erst aus dieser Liebe und Vereinigung ein ewiges und unveränderliches Bestehen folgt, wie wir zeigen werden.

---

eine Darstellung des Körpers in dem denkenden Dinge, sowohl im Ganzen als im Besondern.] Diese von mir in Klammern geschlossene Randbemerkung des Cod. A., welche der Cod. B. als Note behandelt hat, scheint nicht von Spinoza zu stammen. (A. d. Ue.)

Kapitel XXIII.

(Ueber die Unsterblichkeit der Seele.)

Wenn wir also einmal aufmerksam erwägen, was die Seele ist, und woraus ihre Veränderung und Dauer entspringt, so werden wir leicht sehen, ob sie sterblich oder unsterblich ist. Da wir gesagt haben, dass die Seele eine aus dem Dasein eines in der Natur vorhandenen Dinges entstandene Vorstellung in dem denkenden Dinge ist, so folgt daraus, dass je nachdem die Dauer und Veränderung dieses Dinges ist, auch die Dauer und Veränderung der Seele ausfallen muss. Dabei haben wir nun bemerkt, dass die Seele entweder mit dem Körper, dessen Vorstellung sie ist, oder mit Gott, ohne welchen sie weder bestehen noch begriffen werden kann, vereinigt werden mag, woraus man leicht sehen kann,

1. dass, wenn sie mit dem Körper allein vereinigt ist und dieser vergeht, sie dann auch untergehen muss; denn wenn sie den Körper, welcher die Grundlage ihrer Liebe ist, entbehrt, muss sie damit auch zunichte gehen;

2. wenn sie aber mit etwas Anderem, das unveränderlich ist und bleibt, sich vereinigt, wird sie dann im Gegentheil auch mit demselben unveränderlich bleiben müssen. Denn wodurch sollte es möglich sein, dass sie vernichtet werden könnte? Nicht durch sich selbst; denn so wenig als sie aus sich selbst zu sein damals anfangen konnte, als sie noch nicht war, ebensowenig kann sie auch, wenn sie nun ist, sich entweder verändern oder vergehen. So dass dasjenige, welches allein die Ursache ihres Seins ist, darum auch, wenn dies vergeht, die Ursache ihres Nichtseins sein muss, weil es sich selbst verändert oder vergeht.

Kapitel XXIV.

(Von Gottes Liebe zum Menschen.)

Bisher denken wir genügend gezeigt zu haben, was unsere Liebe gegen Gott ist, und auch deren Wirkungen,

nämlich unsere ewige Dauer, so dass wir es hier auch nicht für nöthig erachten, von andern Dingen noch etwas zu sagen, wie von der Lust in Gott, der Gemüthsruhe u. s. w., da man aus dem bisher Gesagten leicht sehen kann, wie es sich damit verhält, und was darüber zu sagen wäre. Es ist nun noch übrig, zuzusehen [da wir bisher von unserer Liebe zu Gott gesprochen haben], ob es auch eine Liebe Gottes zu uns giebt, d. h. ob Gott die Menschen auch lieb habe, und zwar, wenn sie ihn lieb haben? Nun haben wir aber vorher gesagt, dass Gott keine Denkmodi zugeschrieben werden können ausser denen, welche in den Geschöpfen sind, also dass nicht gesagt werden kann, Gott liebe die Menschen, und noch viel weniger, dass er sie lieben solle, weil sie ihn lieben, oder hassen, weil sie ihn hassen; denn sonst müsste man annehmen, dass die Menschen so etwas freiwillig thäten und nicht von einer ersten Ursache abhingen, was wir oben als falsch nachgewiesen haben. Ausserdem müsste dies auch in Gott nur eine grosse Veränderung verursachen, indem er, da er vorher weder geliebt noch gehasst hätte, nun zu lieben oder zu hassen anfangen und dazu veranlasst werden sollte durch Etwas, das ausser ihm wäre; dies ist aber die Ungereimtheit selbst.

Aber wenn wir sagen, dass Gott die Menschen nicht liebt, so muss das doch wieder nicht so verstanden werden, als ob er den Menschen [so zu sagen] allein hingehen liesse, sondern dass der Mensch mit Allem, was es giebt, zusammen so in Gott ist, und Gott aus allen Wesen so besteht, dass deswegen keine eigentliche Liebe von ihm zu etwas Anderm stattfinden kann, da Alles in einem einzigen Dinge, das Gott selbst ist, besteht.

Daraus folgt dann ferner, dass Gott den Menschen keine Gesetze giebt, um sie dann, wenn sie dieselben erfüllen, zu belohnen, oder, um klarer zu sprechen, dass Gottes Gesetze nicht solcher Art sind, dass sie übertreten werden können. Denn wenn wir die von Gott in die Natur gelegten Regeln, wonach alle Dinge entstehen und dauern, Gesetze nennen wollen, so sind diese solcher Art, dass sie niemals übertreten werden können, wie z. B., dass das Schwächere dem Stärkeren

weichen muss, dass keine Ursache mehr, als sie in sich hat, hervorbringen kann, und dergleichen, welche von solcher Art sind, dass sie weder jemals sich verändern noch beginnen, sondern kraft derer Alles eingerichtet und geordnet ist. Und um davon kurz etwas zu sagen: Alle Gesetze, die nicht übertreten werden können, sind göttliche Gesetze, weil Alles, was geschieht, nicht gegen seinen eigenen Beschluss ist, sondern demselben gemäss. Alle Gesetze, die übertreten werden können, sind menschliche Gesetze, weil aus Allem, was die Menschen zu ihrem Wohl beschliessen, darum noch nicht folgt, dass es zum Wohl der ganzen Natur diene, sondern im Gegentheil selbst zur Vernichtung vieler anderer Dinge gereichen kann. Da die Naturgesetze mächtiger sind, so werden die Gesetze der Menschen vernichtet. Die göttlichen Gesetze sind der letzte Zweck, um den sie sind und nicht untergeordnet, aber die menschlichen nicht. Denn obgleich die Menschen Gesetze zu ihrem eigenen Wohl machen und (damit) keinen andern Zweck im Auge haben, als dadurch ihr eigenes Glück zu befördern, so kann doch dieser ihr Zweck [indem er andern Zwecken untergeordnet ist, welche ein anderer über ihnen Stehender im Auge hat, indem er sie als Theile der Natur so wirken lässt,] auch dazu dienen, dass er mit den ewigen von Gott seit Ewigkeit her gegebenen Gesetzen zusammenstimmt und so mit allen andern Alles auswirken hilft. Wie z. B. die Bienen mit aller ihrer Arbeit und angemessenen Ordnung, die sie unter sich aufrecht erhalten, doch keinen andern Zweck im Auge haben, als einen gewissen Vorrath für den Winter zu beschaffen, so hat doch der Mensch, der über sie gestellt ist, sie unterhält und hütet, einen ganz andern Zweck, nämlich den Honig für sich zu erhalten. So hat auch der Mensch, sofern er ein besonderes Wesen ist, kein weiteres Augenmerk, als seine bestimmte Wesenheit erreichen kann, aber sofern er zugleich ein Theil und Werkzeug der ganzen Natur ist, kann jener Zweck des Menschen nicht der letzte Zweck der Natur sein, da diese unendlich ist und sich seiner unter allen andern auch als ihres Werkzeugs bedient.

Nachdem so weit von dem göttlichen Gesetze ge-

handelt worden ist, so muss nun bemerkt werden, dass der Mensch in sich selbst ein doppeltes Gesetz wahrnimmt; der Mensch, sage ich, welcher seinen Verstand recht gebraucht und zur Gotteserkenntniss gelangt. Diese entspringen einmal aus der Gemeinschaft, die er mit Gott hat, sodann aus seiner Gemeinschaft mit den Modis der Natur; wovon die erste nothwendig ist, aber die zweite nicht. Denn das Gesetz anbelangend, welches aus der Gemeinschaft mit Gott entsteht, so hat er, da er niemals unterlassen kann, mit Gott stets nothwendig vereinigt zu sein, beständig die Gesetze, gemäss denen er vor und mit Gott leben muss, vor Augen, und muss sie haben; aber das Gesetz anlangend, das aus seiner Gemeinschaft mit den Modis entsteht, so ist dies nicht so nothwendig, sofern er sich selbst von den Menschen abzusondern vermag.

Indem wir also eine solche Gemeinschaft zwischen Gott und dem Menschen aufstellen, so mag man mit Recht fragen, wie sich Gott den Menschen kund giebt? Ob solches geschieht oder geschehen kann durch gesprochene Worte oder unmittelbar, ohne sich eines andern Dinges zu bedienen, durch welches er es thun könnte? Wir antworten, durch Worte nimmermehr, da alsdann der Mensch vorher die Bedeutung der Worte gewusst haben müsste, ehe sie zu ihm gesprochen würden. Wie wenn Gott z. B. den Israeliten gesagt hätte: „Ich bin Jehovah, Euer Gott," so mussten sie vorher schon ohne die Worte gewusst haben, dass er Gott wäre, ehe sie versichert sein konnten, dass er es war; denn von der Stimme, dem Donner und Blitz, wussten sie damals wohl, dass es Gott nicht wäre, obschon die Stimme sagte, sie wäre Gott. Und dasselbe, was wir hier von den Worten sagen, wollen wir auch von allen äusserlichen Zeichen gesagt haben; und so erachten wir es für unmöglich, dass Gott sich selbst durch irgend ein äusseres Zeichen den Menschen kund thun könne. Und zwar, dass es durch irgend ein anderes Ding als allein durch Gottes Wesen und den Verstand des Menschen geschehe, halten wir für unnöthig, da der Verstand dasjenige in uns ist, was Gott erkennen muss, und da derselbe mit ihm auch so unmittelbar vereinigt ist, dass er ohne ihn weder beste-

hen noch begriffen werden kann, so erhellt daraus unwidersprechlich, dass dem Verstande nichts so eng verbunden werden kann, als Gott eben selbst. Es ist auch unmöglich, durch irgend etwas Anderes Gott zu verstehen, 1) weil ein solches Ding uns alsdann bekannter sein müsste als Gott selbst: welches offenkundig Allem, das wir bisher klar bewiesen haben, zuwiderläuft, nämlich, dass Gott die Ursache sowohl unserer Erkenntniss als aller Wesenheit ist, und dass alle besondern Dinge nicht allein ohne ihn nicht bestehen können, sondern selbst nicht begriffen werden. 2) Dass wir niemals durch irgend ein anderes Ding, dessen Wesen nothwendig beschränkt ist, wenn es uns gleich bekannter wäre, zur Erkenntniss Gottes gelangen können; denn wie ist es möglich, dass wir aus einem beschränkten Dinge ein Unendliches und Unbeschränktes erschliessen können? Denn wenn wir gleich schon Wirkungen oder ein Werk in der Natur wahrnähmen, wovon die Ursache uns unbekannt wäre, so würde es doch für uns unmöglich sein, daraus zu erschliessen, dass es, um dieses Produkt hervorzubringen, ein unendliches und unbeschränktes Ding in der Natur geben müsse. Denn wie können wir das wissen, ob dies hervorzubringen, viele Ursachen zusammengewirkt haben, oder ob es nur eine einzige gegeben hat? Wer soll uns das sagen? Wir schliessen endlich damit, dass Gott, um sich den Menschen kund zu thun, weder Worte noch Wunder noch irgend ein anderes geschaffenes Ding zu brauchen zukommt, sondern allein sich selbst.

Kapitel XXV.

(Von den Teufeln.)

Wir wollen nun kurz Etwas davon sagen, ob es Teufel giebt oder nicht.

Wenn der Teufel ein Wesen ist, das Gott durchaus entgegengesetzt ist und von Gott nichts hat, so kommt er genau mit dem Nichts überein, worüber wir schon oben gesprochen haben.

Nehmen wir den Teufel, wie Einige wollen, als ein denkendes Wesen an, welches überhaupt Gutes weder will noch thut und sich demnach durchaus Gott widersetzt, so ist er auch sicherlich sehr elend, und wenn Gebete helfen könnten, so müsste alsdann für ihn um seine Bekehrung gebetet werden.

Sehen wir aber zu, ob ein solches elendes Wesen nur einen Augenblick bestehen könnte, so werden wir sofort finden, dass dies der Fall nicht sei; denn aus der Vollkommenheit eines Dinges entspringt alle Dauer desselben, und je mehr Wesenheit und Göttlichkeit es in sich hat, desto beständiger ist es; wie sollte denn nun der Teufel bestehen können, der in sich nicht die mindeste Vollkommenheit hat? Dazu kommt, dass die Beständigkeit oder Dauer bei einem Modus des denkenden Dinges nur durch die Vereinigung allein entsteht, welche, durch Liebe verursacht, ein solcher Modus mit Gott hat. Da in den Teufeln das gerade Gegentheil dieser Vereinigung gesetzt wird, so können sie auch unmöglich bestehen.

Wenn aber gar keine Nothwendigkeit vorhanden ist, Teufel annehmen zu müssen, warum sollten wir sie denn annehmen? Denn wir haben nicht gleich Anderen nöthig, Teufel anzunehmen, um die Ursache des Hasses, Neides, Zornes und dergl. Leidenschaften zu finden, da wir diese ohne solche Phantasiegebilde hinlänglich gefunden haben.

Kapitel XXVI.

(Von der wahren Freiheit.)

Mit dem Lehrsatze des vorhergehenden Kapitels haben wir nicht allein kund geben wollen, dass es keine Teufel giebt, sondern auch, dass die Ursachen oder [um es besser auszudrücken, das, was wir Sünden nennen], die uns verhindern, zu unserer Vollkommenheit zu gelangen, in uns selbst liegen. Auch haben wir bereits im Vorhergehenden gezeigt, wie und auf welche Weise wir durch die Vernunft und ferner durch die

vierte Erkenntniss zu unserer Glückseligkeit gelangen, und wie die Leidenschaften vernichtet werden müssen, nicht so, wie gemeiniglich gesagt wird, dass dieselben nämlich zuvor bezwungen werden müssten, ehe wir zur Erkenntniss und folglich zur Liebe Gottes gelangen können, weil dies ebensoviel wäre, als wenn man wollte, dass Jemand, der unwissend ist, seine Unwissenheit erst ablegen müsste, ehe er zur Erkenntniss kommen könnte. Aber auch, dass die Erkenntniss allein die Ursache der Vernichtung derselben ist, wie aus Allem dem, was wir gesagt haben, erhellt. In gleicher Weise ist aus dem Obigen auch klar abzunehmen, dass ohne Tugend oder (um es besser auszudrücken) ohne die Herrschaft des Verstandes Alles zum Verderben führt, ohne dass wir dabei Ruhe geniessen können, und indem wir gleichsam ausser unserm Elemente leben. Und wenngleich aus Kraft der Erkenntniss und Gottesliebe, wie wir auch gezeigt haben, sich für unsern Verstand keine ewige, sondern nur allein eine zeitliche Ruhe ergäbe, so ist es doch unsere Pflicht, selbst diese auch zu erstreben, da auch sie von der Art ist, dass man in deren Genuss sie gegen nichts Anderes in der Welt würde vertauschen wollen.

Wenn sich also dies so verhält, so können wir es mit Recht für eine grosse Ungereimtheit erklären, was Viele, die man sonst für grosse Theologen erachtet, sagen, dass man nämlich, wenn aus der Liebe zu Gott kein ewiges Leben folgte, alsdann sein eigenes Beste suchen solle, als ob man dadurch etwas Besseres, als Gott ist, finden könnte. Dies wäre ebenso thöricht, als wenn ein Fisch [für den es doch ausser dem Wasser kein Leben giebt] sagen wollte, wenn für mich auf dieses Leben im Wasser kein ewiges Leben folgt, will ich aus dem Wasser auf's Land. Was können aber die, welche Gott nicht kennen, uns doch Anderes sagen?

Wir sehen also, dass wir um die Wahrheit dessen, was wir zu unserm Heil und unserer Ruhe fordern, zu erlangen, keiner anderer Grundsätze bedürfen, als allein des, nämlich unsern eigenen Vortheil zu beherzigen, etwas für alle Dinge sehr Natürliches. Und da wir finden, dass wir im Trachten nach sinnlichen Dingen, Wollüsten und weltlichen Sachen nicht unser Heil, son-

dern im Gegentheil unser Verderben erlangen, so wählen wir darum die Herrschaft unseres Verstandes. Weil aber diese keinen Fortgang gewinnen kann, ohne dass man vorher zur Erkenntniss und Liebe Gottes gelangt ist, so ist es darum höchst nöthig gewesen, dass wir ihn [Gott] suchen, und da wir [aus den vorhergehenden Betrachtungen und Erwägungen] gefunden haben, dass er das beste Gut unter allen Gütern ist, so sind wir genöthigt, hier still zu stehen und zu ruhen. Denn ausser ihm, wie wir gesehen haben, giebt es Nichts, das uns irgendwie zum Heil dienen kann, und dass dies unsere wahre Freiheit ist, mit den lieblichen Banden seiner Liebe gefesselt zu sein und zu bleiben.

Endlich sehen wir auch daraus, dass die Erkenntniss durch Schlussverfahren nicht das Vorzüglichste in uns ist, sondern nur wie eine Stufenleiter, auf der wir uns zum erwünschten Punkte emporschwingen, oder wie ein guter Geist, der uns ohne alle Falschheit und Betrug von dem höchsten Gut meldet, um uns dadurch aufzufordern, dasselbe zu suchen und uns mit ihm zu vereinigen, welche Vereinigung unser höchstes Heil und Glückseligkeit ist.

Um nun dies Werk zu Ende zu bringen, ist noch übrig, kurz zu zeigen, was die menschliche Freiheit ist, und worin sie besteht. Um dies zu thun, will ich die folgenden Lehrsätze als sicher und bewiesen anwenden.

1. Je mehr ein Ding Wesen hat, desto mehr Thätigkeit und desto weniger Leiden hat es. Denn es ist sicher, dass das Handelnde durch das wirkt, was es hat, und dass das Leidende durch das leidet, was es nicht hat.

2. Alles Leiden, welches vom Nichtsein zum Sein und vom Sein zum Nichtsein geht, muss von einem äussern und kann nicht von einem innern Thätigen ausgehen. Denn nichts, für sich selbst betrachtet, hat in sich, wenn es ist, Ursache, sich selbst zu vernichten oder, wenn es nicht ist, sich selbst zu erzeugen.

3. Alles, was nicht durch äussere Ursachen hervorgebracht ist, kann mit denselben auch keine Gemeinschaft haben, und von denselben folglich auch nicht verändert oder verwandelt werden. Aus diesen zwei

letzten Punkten schliesse ich den folgenden vierten Lehrsatz.

4. Jedwedes Produkt einer immanenten oder innern Ursache [was für mich dasselbe bedeutet] kann unmöglich vergehen oder sich verändern, so lange als diese seine Ursache bleibt. Denn wie ein solches Produkt nicht von äussern Ursachen hervorgebracht worden ist, kann es auch — dem dritten Lehrsatz zufolge — von ihnen nicht verändert werden. Und da überhaupt ein Ding nur durch äussere Ursachen vernichtet werden kann, so ist es nach Lehrsatz 2 nicht möglich, dass dieses Produkt vergehen kann, so lange als seine Ursache dauert.

5. Die allerfreieste und Gott angemessenste Ursache ist die immanente. Denn von dieser Ursache hängt das aus ihr entstehende Produkt so ab, dass es ohne sie nicht bestehen noch begriffen werden kann, noch auch einer andern Ursache unterworfen ist; dazu ist es auch mit derselben so vereinigt, dass es mit derselben zusammen ein Ganzes ausmacht.

Sehen wir nun zu, was wir aus diesen obigen Lehrsätzen zu schliessen haben. Zuerst also:

1. Da das Wesen Gottes unendlich ist, so hat es sowohl eine unendliche Thätigkeit als auch eine unendliche Negation des Leidens [dem ersten Lehrsatz zufolge], und je mehr folglich die Dinge durch ihre grössere Wesenheit mit Gott vereinigt sind, destomehr haben sie auch von der Thätigkeit und desto weniger vom Leiden, und um so viel freier sind sie auch von Veränderung und Verderben.

2. Der wahre Verstand kann niemals vergehen, denn nach dem 2. Lehrsatz kann er in sich keine Ursache haben, um sich zu vernichten. Und da er nicht aus äussern Ursachen entspringt, sondern aus Gott, so kann er nach dem dritten Lehrsatz von jenen keine Veränderung empfangen. Und da Gott ihn unmittelbar hervorgebracht hat, und dieser nur[1]) eine innere Ursache ist, so folgt nach dem vierten Lehrsatz nothwendig, dass er nicht vergehen kann, so lange diese

---

[1]) Im Holl. „*niet alleen*“; die Negation scheint getilgt werden zu müssen (vgl. oben p. 107 Nr. 5). (A. d. Ue.)

seine Ursache bleibt. Da nun diese seine Ursache ewig ist, so ist er es auch.

3. Alle Produkte des Verstandes, die mit ihm vereinigt sind, sind die allervortrefflichsten und müssen über alle andern geschätzt werden; denn da sie innere Produkte sind, sind sie nach dem fünften Lehrsatz die allervortrefflichsten und dazu sind sie auch nothwendig ewig, da ihre Ursache es ist.

4. Alle Produkte, die wir ausser uns selbst wirken, sind um so vollkommener, je grösser die Möglichkeit ist, dass sie mit uns vereinigt werden können um mit uns eine und dieselbe Natur auszumachen. Denn auf diese Art sind sie den innern Produkten am nächsten, wie wenn ich z. B. meinen Nächsten lehre, die Wollust, die Ehre, die Habsucht zu lieben, so bin ich selbst, mag ich sie nun auch lieben oder nicht, wie es sei oder nicht sei, gehauen oder geschlagen[1]). Dies ist klar. Nicht aber, wenn mein einziges Ziel, das ich zu erreichen trachte, ist, die Vereinigung mit Gott schmecken zu können und in mir wahrhaftige Vorstellungen hervorzubringen und diese Dinge auch meinen Nächsten kund zu thun. Denn in gleicher Weise können wir alle dieses Heiles theilhaftig sein, indem dies in ihnen eine gleiche Begehrung wie in mir hervorbringt; wodurch auch geschieht, dass ihr Wille und der meinige ein und derselbe ist und wir so eine und dieselbe Natur ausmachen, die stets in allen Stücken übereinstimmt.

Aus diesem Allen, was gesagt worden ist, kann leicht begriffen werden, welches die menschliche Freiheit[2]) ist, die ich also definire, dass sie eine feste Wirklichkeit ist, welche unser Verstand durch seine unmittelbare Vereinigung mit Gott empfängt, um Vorstellungen in sich und Produkte ausser sich hervorzubringen, die mit seiner Natur wohl übereinstimmen, ohne dass doch seine Produkte irgend einer äussern

---

[1]) Diese Stelle ist in der holländischen Uebersetzung verderbt. (A. d. Ue.)

[2]) Die Knechtschaft eines Dinges besteht darin, äussern Ursachen unterworfen zu sein; die Freiheit dagegen darin, ihnen nicht unterworfen, sondern davon befreit zu sein. (A. d. h. M.)

Ursache unterworfen sind, um durch sie entweder verändert oder verwandelt werden zu können. So erhellt zugleich auch aus dem von uns Gesagten, welches die Dinge sind, die in unserer Macht stehen und keiner äussern Ursache unterworfen sind, wie wir hier denn auch zugleich, und zwar auf eine andere Weise als vorher, die ewige und beständige Dauer unseres Verstandes bewiesen haben, und endlich, welches die Produkte sind, die wir über alle andern zu schätzen haben.

Um nun mit Allem zu Ende zu kommen, bleibt mir allein noch übrig, den Freunden, für die ich dies schreibe, zu sagen, dass Ihr Euch nicht über diese Neuigkeiten verwundern sollt, da Euch sehr wohl bekannt ist, dass eine Sache darum nicht aufhört, wahr zu sein, weil sie nicht von Vielen angenommen wird. Und da Euch die Beschaffenheit des Zeitalters, in welchem wir leben, nicht unbekannt ist, so will ich Euch innigst gebeten haben, ernste Sorge hinsichtlich des Bekanntwerdens dieser Dinge an Andere zu tragen. Ich will nicht sagen, dass Ihr dieselben durchaus für Euch behalten sollt, sondern nur, dass wenn Ihr jemals anfangt, sie Jemand mitzutheilen, kein anderer Zweck Euch dazu treibe, als allein das Heil Eurer Nebenmenschen, wobei Ihr mit Bestimmtheit versichert sein könnt, um die Belohnung Eurer Mühe nicht betrogen zu werden. Wenn Euch endlich beim Durchlesen dieses (Werks) Schwierigkeiten gegen das aufstossen sollten, was ich feststelle, so bitte ich Euch, darum nicht sofort zur Widerlegung derselben zu eilen, ehe Ihr sie mit hinlänglicher Musse und Erwägung überdacht habt. Wenn Ihr dies thut, so halte ich mich versichert, dass Ihr zum Genuss der Früchte dieses Baumes, die Ihr Euch versprecht, gelangen werdet.

(Anhang.)

I.

(Von der Natur der Substanz.)

Axiome.

1) Die Substanz geht ihrer Natur nach allen ihren Modificationen voraus.

2) Die Dinge, welche verschieden sind, werden entweder auf reale oder auf modale Art unterschieden.

3) Die Dinge, welche auf reale Art unterschieden werden, haben entweder verschiedene Attribute, wie das Denken und die Ausdehnung, oder sie werden verschiedenen Attributen beigelegt, wie das Verstehen und die Bewegung, wovon das erste dem Denken, die andere der Ausdehnung zukommt.

4) Die Dinge, welche verschiedene Attribute haben, sowie diejenigen Dinge, welche verschiedenen Attributen zukommen, haben in sich nichts mit einander gemein.

5) Dasjenige, welches in sich nichts von einem andern Dinge hat, kann auch nicht die Ursache vom Dasein dieses andern Dinges sein.

6) Dasjenige, welches die Ursache seiner selbst ist, kann sich unmöglich selbst beschränkt haben.

7) Dasjenige, durch welches die Dinge erhalten werden, ist seiner Natur nach das Erste (Frühere) in jenen Dingen.

Erster Lehrsatz.

Keiner wirklich vorhandenen Substanz kann ein und dasselbe Attribut zukommen, das einer andern Substanz

zukommt, oder [welches dasselbe ist] es kann in der Natur nicht zwei Substanzen geben, die nicht real von einander unterschieden werden.

Beweis. Wenn es zwei Substanzen giebt, sind sie verschieden, und deshalb werden sie [nach dem zweiten Axiom] entweder auf reale oder auf modale Art unterschieden. Sie können nicht auf modale Art verschieden sein, denn sonst wären die Modi ihrer Natur nach früher als ihre Substanz, was dem ersten Axiome zuwiderläuft, deshalb also auf reale Art. Und folglich kann [dem vierten Axiome nach] von der einen nicht ausgesagt werden, was von der andern ausgesagt wird — welches zu beweisen war.

Zweiter Lehrsatz.

Die eine Substanz kann nicht die Ursache des Daseins einer andern Substanz sein.

Beweis. Eine derartige Ursache kann von einer solchen Wirkung [nach dem ersten Lehrsatz] 'nichts enthalten, denn der Unterschied zwischen ihnen ist ein realer, und folglich kann sie [nach dem fünften Axiome] dieselbe nicht hervorbringen.

Dritter Lehrsatz.

Alle Attribute oder die Substanz ist ihrer Natur nach unendlich und in ihrer Art höchst vollkommen.

Beweis. Keine Substanz ist [nach dem zweiten Lehrsatz] von einer andern hervorgebracht, und folglich ist jede, wenn sie wirklich ist, entweder ein Attribut Gottes oder ausser Gott die Ursache ihrer selbst gewesen. Wenn das Erste, so ist sie nothwendigerweise unendlich und in ihrer Art auf's Höchste vollkommen, wie alle andern Attribute Gottes es sind. Wenn das Zweite, so ist sie es nothwendigerweise auch, da sie sich [nach dem sechsten Axiom] nicht würde selbst haben beschränken können.

Vierter Lehrsatz.

Zu jedem Wesen einer Substanz gehört so sehr von Natur die Wirklichkeit, dass es unmöglich ist, im unendlichen Verstande eine Vorstellung vom Wesen einer

Substanz zu setzen, die nicht wirklich in der Natur da-wäre.

Beweis. Das wahre Wesen eines Gegenstandes ist etwas von der Vorstellung desselben Gegenstandes real Verschiedenes; und dieses Etwas ist [nach dem dritten Axiom] entweder von realer Wesenheit oder in einem andern Dinge von realer Wesenheit enthalten, von welchem andern Dinge es nicht auf reale, sondern nur auf modale Art unterschieden wird. Solcher Art sind alle Wesenheiten der Dinge, die wir sehen, welche, zuvor nicht wirklich gewesen, in der Ausdehnung, Bewegung und Ruhe begriffen waren und zugleich, wenn sie wirklich sind, von der Ausdehnung nicht auf reale, sondern nur modale Art unterschieden werden.

Nun ist es aber widersprechend in sich, dass das Wesen einer Substanz auf diese Art in einem andern Dinge begriffen sein sollte, indem es von demselben, dem ersten Lehrsatz entgegen, alsdann nicht real unterschieden werden könnte; sowie auch, dass es, dem zweiten Lehrsatz entgegen, von einem Subjecte hervorgebracht sein sollte, welches es in sich begreift, oder dass es endlich, dem dritten Lehrsatz entgegen, seiner Natur nach nicht unendlich und in seiner Art auf's höchste vollkommen sein sollte. Weil also ihr Wesen nicht in einem andern Dinge mit inbegriffen ist, so ist es Etwas, das durch sich selbst besteht.

Zusatz.

Die Natur wird durch sich selbst und nicht durch etwas Anderes erkannt. Sie besteht aus unendlichen Attributen, von denen ein jedes unendlich und in seiner Art vollkommen ist; deren Wesen mithin das Dasein so zukommt, dass es ausser ihr sonst kein Wesen oder Sein giebt, und sie also genau übereinkommt mit dem Wesen des allein herrlichen und hochgelobten Gottes.

II.

(Von der menschlichen Seele.)

Da der Mensch ein geschaffenes, endliches Ding u. s. w. ist, so ist dasjenige, was er vom Denken hat,

und welches wir Seele nennen, nothwendigerweise die Modification desjenigen Attributs, welches wir Denken nennen, ohne dass zu seinem Wesen irgend ein anderes Ding als diese Modification gehört, und zwar so, dass wenn diese Modification aufhört, auch die Seele vernichtet wird, wenn schon das vorausgehende Attribut unverändert bleibt. Auf dieselbe Art ist auch dasjenige, was er von der Ausdehnung hat, und welches wir Körper nennen, nichts Anderes als eine Modification des andern Attributs, das wir Ausdehnung nennen, so dass, wenn diese (Modification) vernichtet wird, der menschliche Körper alsdann nicht mehr ist, wenn schon das Attribut der Ausdehnung unverändert bleibt.

Um nun zu verstehen, welcher Art dieser Modus ist, den wir Seele nennen, und wie derselbe seinen Ursprung vom Körper hat und auch, wie seine Veränderung [allein] vom Körper abhängt [welches bei mir die Vereinigung von Seele und Leib ist], muss bemerkt werden:

1) dass die unmittelbarste Modification des Attributs, das wir Denken nennen, das formale Wesen aller Dinge objectiv in sich hat, und zwar so, dass, wenn wir ein formales Ding annähmen, dessen Wesen in dem eben genannten Attribut nicht objectiv wäre, dasselbe alsdann gar nicht unendlich noch in seiner Art auf's Höchste vollkommen wäre, was dem in dem dritten Lehrsatz Bewiesenen widerstreitet. Und da es sich so verhält, dass die Natur oder Gott ein Wesen ist, von dem unendliche Attribute ausgesagt werden, und welches alle Wesenheiten der geschaffenen Dinge in sich befasst, so wird aus dem Allen im Denken nothwendigerweise eine unendliche Vorstellung hervorgebracht, welche die ganze Natur, wie sie wirklich in sich ist, objectiv in sich begreift.

2) Muss bemerkt werden, dass alle übrigen Modificationen, wie Liebe, Begierde, Lust u. s. w., ihren Ursprung aus dieser ersten, unmittelbaren Modification haben, so dass, falls dieselbe nicht vorherginge, es keine Liebe, Begierde u. s. w. würde geben können. Daraus wird deutlich geschlossen, dass die in jedem Dinge vorhandene natürliche Liebe zur Erhaltung seines Leibes [ich meine die Modification] keinen andern

Ursprung haben kann, als aus der Vorstellung oder dem objectiven Wesen, welche von jenem Körper im denkenden Attribut vorhanden ist. Da ferner zum wirklichen Dasein einer Vorstellung oder eines objectiven Wesens nichts Anderes als das denkende Attribut und der Gegenstand (oder das formelle Wesen) erforderlich ist, so ist, wie wir gesagt haben, die Vorstellung oder das objective Wesen sicherlich die allerunmittelbarste Modification[1]) des denkenden Attributs. Und folglich kann es in dem denkenden Attribut keine andere Modification geben, welche zum Wesen der Seele eines jeglichen Dinges gehört, als nur die Vorstellung, welche es von solchem wirklich vorhandenen Dinge im denkenden Attribut nothwendig geben muss; denn solch eine Vorstellung zieht die übrigen Modificationen der Liebe, Begierde u. s. w. nach sich. Da nun die Vorstellung aus dem Dasein des Gegenstandes entspringt, so muss, wenn der Gegenstand sich verändert oder aufhört, diese Vorstellung sich gradweise verändern oder aufhören, und indem dies so ist, ist sie dasjenige, was mit dem Gegenstande vereinigt ist.

Werden wir endlich dazu fortgehen, dem Wesen der Seele dasjenige beizulegen, wodurch sie wirklich sein kann, so wird man nichts Anderes finden können, als das Attribut und den Gegenstand, von welchem wir eben gesprochen haben; aber keins von Beiden kann dem Wesen der Seele zukommen, da der Gegenstand nichts vom Denken hat und von der Seele auf reale Weise verschieden ist. Und was das Attribut anbetrifft, so haben wir auch schon bewiesen, dass es nicht zu dem vorhergenannten Wesen gehören kann, wie durch dasjenige, was wir nachher gesagt haben, noch klarer erkannt wird. Denn das Attribut ist als Attribut nicht mit dem Gegenstand vereinigt, weil es sich nicht verändert oder aufhört, wenngleich der Gegenstand sich verändert oder aufhört.

Deshalb besteht also das Wesen der Seele allein

[1]) Ich nenne allerunmittelbarste Modification an einem Attribut diejenige Modification, welche, um wirklich zu sein, keiner andern Modification in demselben Attribute bedarf. (A. d. h. M.)

darin, eine Vorstellung oder ein objectives Wesen in dem denkenden Attribut zu sein, welches aus dem Wesen eines in der Natur wirklich vorhandenen Gegenstandes entspringt. Ich sage, eines wirklich vorhandenen Gegenstandes u. s. w., ohne weitere Bestimmung, um darunter nicht allein die Modificationen der Ausdehnung, sondern auch die Modificationen aller unendlichen Attribute, welche ebenso wie die Ausdehnung auch eine Seele haben, zu begreifen. Und um diese Definition etwas besser zu verstehen, muss man auf das achten, was ich bereits gesagt habe, als ich von den Attributen sprach, von denen ich gesagt habe, dass sie nicht ihrem Dasein nach unterschieden werden, denn sie sind selbst die Subjekte ihrer Wesen; ferner, dass das Wesen aller Modificationen in den eben genannten Attributen inbegriffen ist, und endlich, dass alle diese Attribute, Attribute eines unendlichen Wesens sind. Darum habe ich auch diese Vorstellung im 9. Kapitel des ersten Theils ein von Gott unmittelbar geschaffenes Geschöpf genannt, da es, ohne zuzunehmen oder abzunehmen, in sich das formale Wesen aller Dinge objectiv in sich hat. Und dies ist nothwendig nur eines, in Betracht, dass alle Wesenheiten der Attribute und die Wesenheiten der in diesen Attributen begriffenen Modi, die Wesenheit des allein unendlichen Wesens sind. Doch muss bemerkt werden, dass diese Modificationen, in Anbetracht, dass keine derselben wirklich ist, doch gleichmässig in ihren Attributen enthalten sind, und da es weder in den Attributen noch in den Wesenheiten der Modi Ungleichheit giebt, so kann es auch in der Vorstellung keine Besonderheiten geben, da es deren in der Natur nicht giebt. Wenn aber einige von diesen Modi ihr besonderes Dasein anthun[1]) und sich durch dasselbe auf irgend welche Weise von ihren Attributen unterscheiden [weil alsdann ihr besonderes Dasein, das sie im Attribut haben, das Subject ihrer Wesenheit ist], so zeigt sich alsdann eine Besonderheit in den Wesenheiten der Modificationen und folglich auch in den objectiven Wesen, die von ihnen nothwendig in der Vorstellung enthalten sind.

[1]) Im Holl.: „andoen"; lat. vielleicht „induunt". (A. d. Ue.)

Und das ist der Grund, warum wir in der Definition diesen Ausdruck gebraucht haben, dass die Vorstellung aus dem Gegenstande entspringt, der in der Natur wirklich vorhanden ist. Damit denken wir hinlänglich klar gemacht zu haben, was für ein Ding die Seele im Allgemeinen ist, indem wir unter diesem Ausdruck nicht allein die Vorstellungen verstehen, welche aus den körperlichen Modificationen, sondern auch diejenigen, welche aus dem Dasein einer jeglichen Modification der übrigen Attribute entspringen.

Da wir aber von den übrigen Attributen nicht eine solche Erkenntniss, wie von der Ausdehnung haben, so wollen wir zusehen, ob wir hinsichtlich der Modificationen der Ausdehnung eine speciellere Definition auffinden können, die geeigneter ist das Wesen unserer Seele auszudrücken; denn diese ist unser eigentlicher Vorwurf.

Wir setzen dabei als bewiesen voraus, dass es in der Ausdehnung keine andere Modification giebt, als Bewegung und Ruhe, und dass ein jedes besondere körperliche Ding nichts Anderes, als eine gewisse Proportion von Bewegung und Ruhe ist, so dass, wenn es in der Ausdehnung nichts Anderes als nur Bewegung oder nur Ruhe gäbe, es in der ganzen Ausdehnung auch kein besonderes Ding geben oder darin bemerkt werden könnte; daher denn auch der menschliche Körper nichts Anderes, als eine gewisse Proportion von Bewegung und Ruhe ist.

Das objective Wesen nun, welches von dieser wirklichen Proportion in dem denkenden Dinge ist, das, sagen wir, ist die Seele des Körpers. Wenn nun eine dieser beiden Modificationen sich entweder in mehr oder in minder [Bewegung oder Ruhe] verändert, so verändert sich gradweise dann auch die Vorstellung. Wie wenn z. B. die Ruhe sich vermehrt und die Bewegung sich vermindert, so wird dadurch dann der Schmerz oder die Unlust verursacht, welche wir Kälte nennen. Wenn aber in der Bewegung das Gegentheil geschieht, so wird dadurch der Schmerz, den wir Hitze nennen, verursacht, und so wenn immer es geschieht, — und daraus entsteht jene verschiedene Art des Schmerzes, den wir fühlen, wenn wir mit einem Stöckchen in die

Augen oder auf die Hände geschlagen werden — dass die Grade der Bewegung und Ruhe nicht in allen Theilen unseres Körpers gleich sind, sondern einige desselben grössere Bewegung und Ruhe als andere haben, so entsteht daraus die Verschiedenheit des Gefühls. Und wenn es geschieht, — und hieraus entsteht der Unterschied des Gefühls aus einem Schlag mit einem Holz oder Eisen auf ein und dieselbe Hand, — dass die äussern Ursachen, die auch diese Veränderungen veranlassen, in sich verschieden sind und nicht alle dieselben Wirkungen haben, so entspringt daraus eine Verschiedenheit des Gefühls in einem und demselben Theile. Und wenn wiederum die Veränderung, welche in einem Theile geschieht, die Ursache ist, dass derselbe zu seinem ersten Verhältniss zurückkehrt, so entsteht die Lust, die wir Ruhe, angenehme Thätigkeit und Fröhlichkeit nennen.

Da wir somit erklärt haben, was das Gefühl ist, können wir nun leicht sehen, wie hieraus eine reflexive Vorstellung oder Erkenntniss seiner selbst, die Erfahrung und der Vernunftgebrauch entspringt. Ebenso wird auch aus diesem Allen [so wie auch, weil unsere Seele mit Gott vereinigt und ein Theil der aus Gott unmittelbar entspringenden unendlichen Vorstellung ist], sehr deutlich der Ursprung der klaren Erkenntniss und die Unsterblichkeit der Seele ersehen. Doch für jetzt wird uns an dem Gesagten genügen.

Druck von Gebrüder Grunert in Berlin.

Register der Kapitel

welche in diesen beiden folgenden Büchern enthalten sind, nämlich:

Dem ersten, welches handelt von Gott und demjenigen, das ihm zugehört, enthaltend folgende Kapitel:

Dem zweiten, welches von dem vollkommenen Menschen handelt, um im Stande zu sein, sich mit Gott vereinigen zu können.

Register der Kapitel.

Philosophische Bibliothek

oder

Sammlung

der

Hauptwerke der Philosophie

alter und neuer Zeit.

Unter Mitwirkung namhafter Gelehrten

herausgegeben, beziehungsweise übersetzt, erläutert und mit Lebensbeschreibungen versehen

von

J. H. v. Kirchmann.

Einundvierzigster Band.

Descartes' Prinzipien der Philosophie, geometrisch begründet von Spinoza.

Berlin, 1871.

Verlag von L. Heimann,

Wilhelms-Strasse No. 84.

René Descartes'
Prinzipien der Philosophie

Erster und zweiter Theil.

In geometrischer Weise begründet

durch

Benedict von Spinoza

aus Amsterdam.

Mit einem Anhang:

Metaphysische Gedanken des Letztern,

in welchem sowohl die in dem allgemeinen wie in dem besondern Theile der Metaphysik vorkommenden schwierigeren Fragen kurz erklärt werden.

Uebersetst und erläutert

von

J. H. v. Kirchmann.

Berlin, 1871.

Verlag von L. Heimann.

Wilhelms-Strasse No. 84.

Vorwort des Uebersetzers.

Der vorliegenden Uebersetzung liegt der Text nach der Ausgabe von Bruder, Leipzig 1846, zu Grunde; die Ausgabe von Paulus, Jena 1802, ist damit fortlaufend verglichen worden. Erhebliche Varianten des Textes bestehn überhaupt nicht; einige Fehler in den Citaten, welche sich in allen Ausgaben gleichmässig finden und daher wohl nicht von dem Drucker, sondern von Spinoza selbst herrühren mögen, sind in den Erläuterungen berichtigt worden.

Diese Bearbeitung der Prinzipien des Descartes durch Spinoza galt früher als sein Erstlingswerk. Nachdem indess vor einem Jahrzehnt Spinoza's „Abhandlung von Gott, dem Menschen und dessen Glück" in einer handschriftlichen holländischen Uebersetzung aufgefunden worden ist, steht jetzt fest, dass Sp. schon vor Ausarbeitung der vorliegenden Schrift, welche 1663 erschienen und vielleicht ein bis zwei Jahre vorher verfasst worden ist, mit seinem eignen philosophischen System, wie es später in der Ethik niedergelegt ist, in den Grundzügen bereits fertig war; ja, es ist möglich, dass Sp. vor Abfassung dieser Schrift auch bereits seine Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes und seine theologisch-politische Abhandlung im Wesentlichen fertig hatte, wie von Avenarius (Die beiden ersten Phasen des Spinozischen Pantheismus u. s. w. von R. Avenarius. Leipzig 1868, Seite 105) angenommen wird. Hieraus erklärt sich der eigenthümliche zweideutige Charakter der vorliegenden Schrift. Sp. hat sie, wie er in seinem 9ten Briefe sagt, und wie Meyer, der Herausgeber, in der Vorrede

bemerkt, einem seiner Schüler, bis auf den ersten Theil der Prinzipien, diktirt, welchen er erst kurz vor der Herausgabe 1663 in Amsterdam nachträglich verfasst hat. Spinoza bemerkt in diesem Briefe: „Dass er dabei nicht Lust „gehabt, den jungen Mann mit seinen, des Sp., eig„nen Ansichten unverhohlen bekannt zu machen; auch habe „er seine Freunde gebeten, dass bei der Herausgabe Einer „eine Vorrede beifüge, als Wink für den Leser, dass keines„wegs all das in der Schrift Enthaltene als seine Ansicht „zu betrachten sei.“ Nimmt man dazu die Versicherung von Meyer in der Vorrede „dass es für Sp. Gewis„senssache gewesen, in dieser Schrift dem Schüler nur die „Philosophie des Descartes zu lehren und von dessen An„sichten nicht eine Linie breit abzuweichen oder etwas zu „diktiren, was dessen Lehre nicht entspräche oder wider„spräche,“ so möchte man erwarten, in diesem Werke nur die Gedanken des Descartes zu finden, bei denen blos die Darstellung durch Sp. in die mathematische Form umgewandelt und höchstens eine weitere Entwickelung dieser Gedanken, aber streng in dem Geiste von Descartes, zugesetzt worden.

Allein dem ist nicht so. Auch liess sich dies kaum von einem so strengen und fest in seinen Ansichten beharrenden Denker, wie Sp. erwarten, nachdem jetzt, wie erwähnt, feststeht, dass Sp. schon vor Abfassung dieser Schrift mit seinem eignen System ziemlich ins Reine gekommen war. Vielmehr enthält die Schrift schon in ihrer ersten Hälfte, namentlich in den Beweisen Vieles, was nur dem Sp. angehört und mit Desc. sich schwer verträgt. Sp. selbst hat schon einzelne Ausführungen darin durch Cursivschrift von dem Uebrigen gesondert und damit angedeutet, dass er hier in eigner Person und nicht blos als Dollmetscher des Desc. spreche. Noch mehr tritt dies aber in dem „Anhange der metaphysischen Gedanken“ hervor, wo Sp. theils Gegenstände und Fragen behandelt, die in des Desc. Schriften gar nicht oder nur obenhin berührt sind, theils in Ausführungen geräth, die weit mehr seinem eignen System, wie dem des Desc. angehören. Da indess solche Ausführungen bald wieder anderen Platz machen, wo Sp. sich dem Desc. unterordnet, so kann man kaum annehmen, dass Sp. diese Abweichungen absichtlich und mit vollem Bewusstsein ihres Unterschieds eingefügt habe;

vielmehr werden ihm diese, die meistentheils bei den Begründungen hervortreten, wohl unwillkürlich aus der Feder geflossen sein, wie es bei seinen abweichenden eignen Ueberzeugungen kaum zu vermeiden war, wenn Sp. sich nicht blos zu dem Abschreiber von Desc. herabsetzen wollte.

Dadurch ist diese Schrift zu einem Gemisch von Philosophie des Desc. und des Sp. geworden, welches ihren Werth für die Wissenschaft an sich erheblich herabdrückt und sie zu einer unzuverlässigen Quelle für beide Systeme macht. Ihr Werth liegt deshalb einmal nur in ihrer mathematischen Form, insofern man an diesem Versuche einen genügenden Anhalt für die Frage erhält, ob diese Form auf die Philosophie übertragbar ist, und zweitens in den Aufklärungen, welche diese Schrift für die Frage bietet, weshalb Sp. überhaupt in seinem Systeme sich von Desc. entfernt hat, und in welchem Sinne viele seiner dunklern Ausdrücke und Stellen in der Ethik zu verstehen sind.

In Folge dieser eigenthümlichen Natur der Schrift haben auch die Erläuterungen die entsprechende Richtung nehmen müssen. An sich ist die Schrift ziemlich verständlich und bedarf für die Klarstellung ihres Sinnes wenig Erläuterung. Dagegen kommt es darauf an 1) die Stellen in den Schriften des Desc. genau nachzuweisen, aus denen die einzelnen Sätze hier entnommen sind; da Sp. selbst dies nur in wenigen Fällen gethan hat und er nicht blos aus den Prinzipien, sondern auch aus den übrigen Schriften des Desc. geschöpft hat; 2) die Stellen dieser Schrift herauszuheben, wo Sp. zu einer weitern Ausführung der Gedanken des Desc., aber in dessen Sinne, übergegangen ist, und wo er namentlich neue Beweise beigefügt hat; 3) den Unterschied der hier nach den Worten oder in dem Sinne des Desc. vorgetragenen Lehren von den eignen Ansichten des Sp. anzugeben und 4) endlich die Stellen zu bezeichnen, wo Sp. im Eifer für die Wahrheit sich unwillkürlich zu Ausführungen hat hinreissen lassen, welche seinem eignen Systeme angehören und mit dem des Desc. sich nicht vertragen.

Auf die oft mühsame Erledigung dieser Punkte sind die beigefügten Erläuterungen hauptsächlich gerichtet worden; erst damit tritt der besondere Charakter dieser Schrift klar hervor, und dadurch werden die Erläuterungen selbst den

Kennern der Werke beider Männer einige Erleichterung in Auffindung der betreffenden Stellen gewähren, da die Ordnung bei Sp. von der bei Desc. oft erheblich abweicht.

So wie diese Schrift dem Sp. theils von seinem Schüler, theils von seinen Freunden gleichsam wider seinen Willen abgenöthiget worden ist, so hat Sp. auch niemals einen Werth auf sie gelegt; ihr Inhalt blieb ihm fremd, und selbst mit der Form mag er später nicht mehr ganz zufrieden gewesen sein, wie man aus der strengern Ausbildung der mathematischen Methode in der Ethik abnehmen kann. Daraus erklären sich vielleicht auch die Mängel und Schwächen in dieser Schrift, welche theils in ihrer Ausdrucksweise, theils in dem Inhalt selbst und in den Beweisen hervortreten. Die Schrift ist flüchtig gearbeitet und diktirt; selbst die mathematische Form ist nur zum Theil ausgeführt, und auch bei dieser eignen Zuthat des Sp. hätte Manches anders und besser gestellt werden können, als es geschehen ist.

Indess bleibt diese Umarbeitung der Prinzipien von Desc. in die mathematische Form immer das Wesentliche an dieser Schrift; Sp. selbst setzt nur hierin sein Verdienst; er hat an dieser Methode, wie seine Ethik zeigt, bis an sein Ende, als der besten, festgehalten, und es wird deshalb hier der Ort sein, diese Frage etwas ausführlicher zu beleuchten. Sie ist an sich von hohem Interesse für die Philosophie; sie dient aber auch wesentlich dem bessern Verständniss dieser Schrift und der Ethik Sp's. Sie kann auch nicht dadurch schon für abgethan gelten, dass die mathematische Methode seit Sp. von den philosophischen Schriftstellern nicht wieder benutzt worden ist; die Frage ist vielmehr bis heute noch nicht gründlich erledigt, und selbst Kant ist hier noch im Unklaren geblieben. (Bd. III. 91.) Die späteren idealistischen Systeme waren durch ihren Begriff der dialektischen Entwickelung des philosophischen Inhaltes von selbst von dieser Methode abgeschnitten und deshalb auch an einer unbefangenen Prüfung derselben gehindert.

Kant und Spätere haben das Eigenthümliche der mathematischen Methode darin gefunden, dass diese ihre Begriffe zu construiren, d. h. zur Anschauung zu bringen vermöge; nur weil die Philosophie dies nicht vermöge, hielten sie die Methode jener auf diese nicht für

anwendbar. Allein dies ist ein verworrener Gedanke. Auch in der Geometrie kann der Begriff als solcher nicht zur Anschauung gebracht werden; das Dreieck, was ich vorzeichne oder anschaue, ist immer ein einzelnes, durchaus bestimmtes, und wenn Kant meint, man denke bei dieser Vorzeichnung nur an seine begrifflichen Stücke, so zeigt gerade dies, dass nicht die Wahrnehmung allein den Begriff bieten kann, sondern dass das begriffliche Trennen (B. I. 16.) des Denkens hinzutreten muss, um in der einzelnen verzeichneten Gestalt das Begriffliche und nur dieses wahrzunehmen. Der Fall ist daher genau, wie in jeder andern Wissenschaft; auch da habe ich einzelne Pflanzen, einzelne Thiere, einzelne Willenserklärungen, einzelne Gemälde, und um das Begriffliche in ihnen wahrzunehmen und anzuschaun, muss das trennende Denken hier ebenso und nicht mehr oder weniger, als bei der geometrischen Gestalt, hinzukommen.

Daraus folgt dann weiter, dass auch die in den geometrischen Gestalten bestehenden Gesetze (Lehrsätze) ebenso wie die Gesetze in andern Gebieten an den einzelnen Fällen und Exemplaren haben erforscht und entdeckt werden müssen. Man konnte vor der Kenntniss dieser Gesetze und der ihnen zugehörigen Begriffe sich nur an die einzelnen Gestalten in ihrer vollen Besonderung halten; man musste sie mit andern hier anscheinend analogen vergleichen und an ihnen suchen, tappen und probiren, bis man vielleicht eine Hülfslinie zog, die plötzlich erkennen liess, dass in der jetzigen Gestalt eine andere enthalten sei, von der bereits Gesetze entdeckt waren, und welche mithin auch in der jetzigen, wenn auch eine ganz andere Gestaltung zeigenden, gelten müssen. So fand man z. B. durch die Ziehung einer parallelen Hülfslinie in den Aussenwinkel des Dreiecks, dass das Gesetz der Gleichheit der Winkel bei Parallellinien für den Aussenwinkel und die beiden innern gegenüberliegenden Winkel des Dreiecks ebenfalls gelte, weil diese parallele Gestaltung in dem Dreieck und seinem Aussenwinkel, wenn auch verhüllt, vollständig enthalten ist. So fand man bei Vergleichung der Centriwinkel im Kreise mit den Peripheriewinkeln vielleicht nach vielfachen vergeblichen Versuchen zuletzt, dass durch Ziehung einer Hülfslinie diese Winkel sich in gleichseitige Dreiecke zerlegen lassen, wo der Centri-

winkel den Aussenwinkel, und der Peripheriewinkel den einen der inneren Winkel, also bei der Gleichheit dieser, die Hälfte des Centriwinkels bildet. So entdeckte Pythagoras den nach ihm benannten Lehrsatz wahrscheinlich durch einen glücklichen Zufall, der ihn zu der Ziehung der Hülfslinie, durch Verlängerung des Perpendikels aus der Spitze der Katheten auf die Hypothenuse veranlasste.

In allen diesen Fällen hatte man indess die Formel nur erst für die gerade vorliegende bestimmte Figur entdeckt, mit der man sich beschäftigt hatte. Zur Umwandlung dieser Formel in ein allgemeines Gesetz gehörte dann die weitere Prüfung, ob auch diese Formel für alle Gestalten gleicher Art, d. h. ob sie für den Begriff der Gestalt gelte. Hätte die Construktion diesen Begriff unmittelbar enthalten, wie Kant meint, so wäre dies überflüssig gewesen; allein gerade, weil man nicht wissen konnte, an welche zufällige Bedingungen die gefundene Formel sich knüpfte, war es nothwendig, diese besondere Prüfung auf die Allgemeinheit noch hinzutreten zu lassen. Hätte z. B. Jemand zufällig ein stumpfwinkliches Dreieck verzeichnet und daran gefunden, dass der eine Winkel desselben grösser sei, wie seine beiden andern zusammen, so hinderte ihn die Figur an sich nicht, diese Formel ebenso, wie andere, für eine bei allen Dreiecken, also bei dem Begriffe geltende anzusehn. Nur die Probe mit andern Dreiecken konnte ihn hier belehren, dass seine Formel an Bedingungen geknüpft sei, welche dem Begriffe des Dreiecks nicht zugehören. Wie diese Probe auf die Allgemeinheit anzustellen, darüber wird zur Abkürzung auf B. I. 79. B. III. 91. Bezug genommen. In den Lehrbüchern der Geometrie wird merkwürdiger Weise dieser Punkt ganz übergangen; man giebt den Beweis für eine bestimmte einzelne Figur und lässt die Frage, ob dieser Beweis mit seinen Hülfslinien auch bei einer andern Gestaltung des Begriffes z. B. des Dreiecks gelte, und ob er für alle die unzähligen Gestalten des Begriffes gelte, ganz bei Seite, obgleich doch erst damit die Verbindung in dem einzelnen Falle zu einem Gesetze für alle Fälle erhoben wird. Selbst der Weg, wie dieser Beweis gewonnen werden kann, wird nicht angedeutet, vielmehr wird dies als selbstverständlich vorausgesetzt. Daher mag sich die Ansicht bei Kant gebildet haben, dass man es hier bei der

construirten Figur im Lehrbuche nur mit dem Begriffe zu thun habe.

Ganz in derselben Weise nun, wie sie hier für die Geometrie dargelegt worden, müssen auch die andern Wissenschaften in der Auffindung ihrer Gesetze und Bildung ihrer Begriffe verfahren. Der Zoologe kann sich keinen aparten anschaulichen Begriff vom Schafe oder Wolfe aufsuchen oder vorzeichnen, um daran die für diese Thierarten geltenden Gesetze zu erforschen; er muss sich ebenso, wie der Geometer, an einzelne Exemplare halten, an diesen im Vergleich mit andern dem Dasein von Verbindungen gewisser Bestimmungen darin nachspüren, z. B. dass die Form der Zähne sich nach der vegetabilischen oder animalischen Nahrung gestaltet, und dann ebenso, wie der Geometer, durch Erprobung dieser Formel an möglichst vielen Exemplaren die Allgemeingültigkeit derselben feststellen und damit zum Lehrsatz oder Naturgesetz erheben.

Wenn so die Auffindung der Gesetze und der ihnen als Glieder dienenden Begriffe in der Geometrie nicht anders vor sich geht, als in andern Wissenschaften, so sollte man meinen, dass auch die Methode der „Darstellung und der Begründung in allen dieselbe sein müsste. Wenn dies nun thatsächlich dennoch nicht der Fall ist, und auch die Versuche, die geometrische Methode auf andre Wissenschaften und die Philosophie auszudehnen, sich immer als vergeblich, ja schädlich erwiesen haben, so wird es um so interessanter, den Gründen dieses Unterschiedes nachzuspüren.

In der Form der Lehrsätze, der Axiome, der Zusätze, kann dieser Grund nicht liegen; denn diese Form wird zum Theil auch in andern Wissenschaften beobachtet und kann leicht überall angewendet werden. Auch ist es nicht diese Form, welche interessirt, sondern die hohe Gewissheit, welche die Geometrie gegen die übrigen Wissenschaften auszeichnet. Um diese ist es allein zu thun; man beneidet die Geometrie um diese unerschütterliche, allgemein anerkannte Gewissheit; gerade diese ist es, welche man durch Nachahmung ihrer Methode für die andern Wissenschaften gewinnen möchte. Der Grund des Unterschieds muss also in den Beweisen und dem dazu Gehörenden liegen.

In diesen geometrischen Beweisen sind nun zwei Theile zu unterscheiden; einmal die rein syllogistische Folgerung aus vorgehenden Prämissen und zweitens die Vorbereitung dieses Syllogismus durch Ziehung der Hülfslinien. Für die Erweiterung der Erkenntniss dient allein dieser letztere Theil; dagegen ruht die Gewissheit der neuen Erkenntniss allerdings auf dem ersten oder syllogistischen Theile; allein doch nicht ausschliesslich; auch die Ziehung der Hülfslinien dient der Gewissheit, und dies ist der Punkt, wo die Geometrie in ihren Beweisen eigenthümliche Vortheile gegen die andern Wissenschaften voraus hat, und zugleich der Punkt, an dem die Uebertragung der geometrischen Methode auf andre Wissenschaften scheitert. Den syllogistischen Theil können letztere der Geometrie nachmachen, und dies ist es auch allein, was bei dieser Nachahmung bisher erreicht worden ist; allein gerade dieser Theil ist ein hohler Formalismus, der sich nur auf die Identität des Inhaltes der Conclusion mit dem der Prämissen stützt (B. I. 81.), und den deshalb schon jeder geübte Mathematiker als selbstverständlich sich erspart und nur im Interesse der Schüler hinzufügt. Das Eigenthümliche des vorbereitenden Theiles liegt nun bei der Geometrie darin 1) dass die ältern Gestalten, welche mit ihren bereits erkannten Gesetzen die Prämissen zu dem syllogistischen Theile des Beweises abgeben, in der Gestalt des neuen Lehrsatzes nicht klar zu Tage liegen, sondern darin verhüllt enthalten und nur durch Sagacität oder glücklichen Zufall aufzufinden sind. 2) dass dieses Enthaltensein jener alten Gestalten in den neuen durch die Hülfslinien klar vor Augen gelegt werden kann; 3) dass dieses Enthaltensein für alle Einzelfälle und alle einzelne Gestaltungen, welche eine begriffliche Gestalt (z. B. das Dreieck) annehmen kann, erschöpfend und ebenfalls durch Augenschein festgestellt werden kann, und 4) dass die Gesetze dieser alten Gestalten, welche hier als Prämissen für die Conclusion auftreten, nicht durch Abstraktion aus der Gestalt des neuen Lehrsatzes erst ausgesondert worden sind, sondern dass sie an ihren eignen Gestalten eine selbstständige Begründung besitzen, welche von der reichern und konkretern Gestalt des neuen Lehrsatzes ganz unabhängig ist.

Von diesen vier Punkten dient nur der erste

der Erweiterung der Erkenntniss, wie man daraus z. B. erkennt, dass der Centriwinkel doppelt so gross als sein Peripheriewinkel ist; dagegen dienen die drei andern nur der Gewissheit und Richtigkeit des Beweises. Nun ist aber keine andere Wissenschaft im Stande, einen dieser vier Punkte sich anzueignen; Alles, was sie vermögen, ist nur die Nachahmung der syllogistischen Form oder des zweiten Theiles, und deshalb erreichen diese Wissenschaften bei Nachahmung dieser Methode nur die leere Schaale dieser Methode, aber nicht ihren Kern. Aller Reiz des Fortschritts und ein grosser Theil der Gewissheit liegt aber in diesem Kerne, und deshalb darf man sich nicht wundern, dass diese Nachahmungen, selbst wenn sie von einem Spinoza ausgegangen sind, ermüdend, langweilig, ja hemmend erscheinen.

Es kommt also nur noch darauf an, zu zeigen, dass diese vier Punkte des vorbereitenden Theils sich auf andere Wissenschaften nicht anwenden lassen. Kein Beispiel wird dazu besser dienen, als die Ethik Sp.'s, die anerkanntermaassen noch heute als die möglichst vollendete Nachahmung der mathematischen Methode gilt. Hier sagt nun z. B. L. 1. Th. I.: „Die Substanz ist der Natur nach „vor ihren Zuständen.“ Wie wird dieser Satz bewiesen? Durch Hinweis auf Def. 3 und 5, die, wenn man genau hinsieht, schon dasselbe sagen, nämlich dass die Substanz die Bedingung oder das Vorgehende (die Voraussetzung) ist, ohne welches ein Zustand ihrer nicht sein kann. Der Lehrsatz ist also hier mit seinem Beweis rein tautologisch; während in der Geometrie dieser Punkt in den zu beweisenden Lehrsätzen nicht klar zu Tage liegt, sondern erst durch Hülfslinien mühsam entdeckt und dem Schüler zur Anschauung gebracht werden muss. Hier fühlt der Schüler den wirklichen Zuwachs der Erkenntniss, während er bei jenem Lehrs. 1. der Ethik nur fühlt, dass er sich in bereits Gewusstem und in Tautologien herumdreht, und dass der zugegebene Beweis nur ein überflüssiges Gerüste ist. Ganz dasselbe ergiebt sich für die folgenden Lehrsätze in Buch I. der Ethik; so sagt L. 2: dass zwei Substanzen mit verschiedenen Attributen nichts unter sich gemein haben. Dies wird auf Def. 3 gestützt, welche schon dasselbe, nur mit andern Worten, sagt; nämlich dass die Vorstellung einer Substanz keiner

andern zu ihrer Bildung bedarf, d. h. zur Aufnahme in sich, wodurch allein eine Gemeinsamkeit entstehen könnte. Ebenso L. 3, dass Dinge, die nichts mit einander gemein haben, nicht die eine die Ursache der andern sein könne. Dies wird auf die Axiome 4 und 5 gestützt, wonach die Wirkung die Ursache einschliesst, also etwas mit ihr gemein hat. Man sieht, der Lehrsatz sagt dasselbe, was die als Beweis benutzten Axiome sagen, jener in verneinender, diese in bejahender Form. In dieser Weise lässt sich Aehnliches von allen andern Lehrsätzen der Ethik zeigen, so weit sie auf zureichende Beweise gestützt sind. Gegen die Richtigkeit des Syllogismus ist in der Regel nicht das Mindeste einzuwenden, wohl aber dagegen, dass der Lehrsatz eine Erweiterung der Erkenntniss enthalte; die Prämissen sind hier nicht verhüllt, wie in der Geometrie, sondern sie liegen so offen in dem neuen Lehrsatz zu Tage, dass es nicht der Mühe lohnt, sie in der Schulform des Syllogismus zu wiederholen.

Wichtiger ist vielleicht noch der vierte Punkt, der hier sich am Besten anschliesst. In der Geometrie ist z. B. die Gleichheit des Aussenwinkels im Dreieck mit den beiden innern gegenüber auf die Gesetze der Parallellinien gestützt. Diese Gesetze sind nicht etwa erst aus dem Dreieck mit seinen Aussen- und innern Winkeln abstrahirt, sondern sie beruhen auf der davon ganz unabhängigen und selbstständigen Gestaltung der Parallellinien. Gerade deshalb kann nun, wenn diese Gestaltung in andern Gestalten sich wiederfindet, mit so grosser Gewissheit geschlossen werden, dass die Gesetze der Parallellinien auch in dieser neuen und konkretern Gestalt gelten müssen; denn sie sind bereits in ihrer eignen Gestaltung für alle Einzelfälle erschöpfend als wahr und gültig dargelegt worden.

Ganz anders müssen aber die andern Wissenschaften verfahren. So können, z. B. die Naturwissenschaften, die elementaren Bestimmungen, deren Gesetze dann in den konkretern Körpern gelten sollen, nicht so isolirt für sich betrachten, wie dies die Geometrie vermag, welche selbst ihre einfachsten Bestimmungen, wie Linien, Winkel, Flächen, Dreiecke, Parallellinien, immer anschaulich und abgeschlossen für sich hinstellen und die Geltung der elementaren Gesetze an diesen beweisen kann. Die Naturwissenschaft

kann z. B. die chemischen Bestimmungen eines Körpers nicht von seinen elektrischen Bestimmungen sichtbar oder in Wirklichkeit abtrennen, sondern der konkrete Körper (die spätere Gestalt in der Geometrie) ist ihr der alleinige Halt für die Feststellung der Gesetze der elementaren Bestimmungen. Eben weil sie diese Bestimmungen nicht für sich isoliren kann, muss die Naturwissenschaft die Versuche so vielfach und mannigfach anstellen und alle Kunstgriffe des induktiven Verfahrens anwenden, um die Gesetze einer elementaren Bestimmung mit einiger Sicherheit zu erhalten.

Will also hier die Naturwissenschaft die geometrische Methode nachahmen, so bleibt ihr nur übrig, diese erst aus dem konkreten Körper abgeleiteten Gesetze der Elemente in der Form von Definitionen oder Axiomen vorauszuschicken und dann bei dem konkreten Körper die Gültigkeit und Complication dieser elementaren Gesetze aus jenen Definitionen und Axiomen syllogistisch zu beweisen. Allein Jedermann erkennt, dass dies ein hohles, ja lächerliches Verfahren sein würde, weil alle Gewissheit und Gültigkeit dieser elementaren Gesetze erst aus den Erscheinungen des konkreten Körpers abgeleitet worden ist. Es gliche dem Spiele eines Knaben, der das, aus den Stücken seines Baukastens von einem Andern aufgebaute Haus umwirft und dann wieder aufbaut, um zu beweisen, dass das letztere Haus aus den Stücken des erstern bestehe. Und gerade wegen dieser induktiven Ableitung der elementaren Gesetze aus konkreten Körpern ist die Naturwissenschaft auch gehindert, mit der gleichen Sicherheit, wie die Geometrie, die Allgemeingültigkeit ihrer gefundenen elementaren Gesetze zu behaupten und von ihnen in diesem Sinne Gebrauch zu machen. Immer muss sie die Quelle bedenken, aus denen sie sie abgeleitet hat, und die vielleicht in sich Bestimmungen enthalten kann, welche einer weitern und allgemeinern Anwendung entgegenstehn. So wechselte man in der Astronomie wiederholt bei den Griechen die elementaren Gesetze; für die zu einer frühern Zeitperiode bekannten Erscheinungen reichten die frühern Gesetze zu, aber nicht mehr für die später erweiterte Kenntniss des Himmels; denn diese Gesetze der Elemente waren nur Abstracta aus einer Anzahl konkreter, früher bekannter Vorgänge; für diese passten sie gut;

aber dennoch erwiesen sie sich als falsch, als sie auf weitere neu bekannt gewordene Vorgänge angewendet werden sollten. Ein ähnliches Beispiel liefern die elementaren Gesetze für das Licht. Newton und Kant konnten die Emissionstheorie noch für richtig halten, weil sie für die zu ihrer Zeit bekannten Erscheinungen des Lichts zur Erklärung derselben zureichte; allein als man die Interferenzerscheinungen des Lichts bemerkte, ergaben sich diese Gesetze als unzureichend, und man musste zur Undulationstheorie übergehn. Aus demselben Grunde kann man nicht sicher sein, ob mit der Ausdehnung der Beobachtungssphäre nicht auch diese Theorie wieder einer andern später wird Platz machen müssen.

Dieser Gefahr ist aber die Geometrie enthoben, und zwar nur sie allein, weil sie für ihre elementaren Gesetze auch elementare, anschauliche und selbstständige Gestalten hat, an denen sie die selbstständige und allgemeine Geltung von deren Gesetzen feststellen kann, und mit denen sie dann getrost an jede neue Gestaltung herantreten und sicher sein kann, dass jene Gesetze ausnahmslos auch hier gelten müssen.

Die Ethik Sp's. liefert für diesen Punkt ebenfalls zahlreiche Beispiele. So war bei Sp. die Vorstellung Gottes, wie er sie aus dem Religionsunterricht in seiner Jugend aufgenommen hatte, offenbar der Ausgangspunkt für den ersten Theil seiner Ethik. Indem er nun aus diesem konkreten Gegenstand einzelne Bestimmungen, wie die Vollkommenheit, die Selbstständigkeit, die Ursachlosigkeit, die Unendlichkeit aussonderte, gewann er damit den Inhalt für seine elementaren Begriffe und Gesetze, welche er im Anfange der Ethik in der Form von Definitionen und Axiomen aufführt. Es war nun leicht dieser Gang umzukehren und von diesen Definitionen und Axiomen aus wieder der Begriff Gottes zu construiren und dieser deductiven Ableitung eine mathematische Form zu geben; allein es war höchst bedenklich, jenen elementaren, aus der religiösen Gottesvorstellung abgeleiteten Begriffen und Gesetzen nun eine weitere Anwendung zu geben und darauf eine allgemeine Ontologie zu gründen, wie Sp. im ersten Theile seiner Ethik thut, und daraus z. B. abzuleiten, dass Gott die alleinige Substanz sei, und alle andern Dinge sammt den Menschen nur Zustände an Gott dar-

stellen; dass jede Substanz vermöge ihrer Wesenheit auch die Existenz einschliesse; dass die Substanz vor ihren Zuständen sei u. s. w. Alle diese Sätze mochten bei dem religiösen Gottesbegriff sich bewähren, aber es war unzulässig, diesen nur von Gott abgenommenen Begriffen und Sätzen eine allgemeinere Anwendung zu geben und daraus die Welt zu construiren. Dazu fehlte der Philosophie das Mittel, was die Geometrie hat, nämlich diese Sätze an ihren abstrakten und isolirten Gegenständen selbstständig zu prüfen. Ebenso zeigen sich die elementaren Sätze, welche Sp. im 2ten Theile der Ethik über die Natur der einfachen Körper aufstellt (Bd. III. 62), lediglich aus den Beobachtungen konkreter Körper abgeleitet; trotzdem stellt Sp. mit Hülfe der ontologischen Begriffe des ersten Theils Beweise dafür auf, welche sie zu selbstständigen, aus sich selbst entwickelten Gesetzen stempeln und eine allgemeine Anwendbarkeit für sie behaupten, die ihnen vermöge ihrer wirklichen empirischen Ableitung gar nicht zukommt. Ferner enthält der 3. und 4te Theil ähnliche Axiome und Gesetze über die Affekte des Menschen, welche nur aus der Beobachtung stammen, denen aber Sp. in seinem Streben nach einer deduktiven Begründung eine abstrakte und viel zu weit greifende Bedeutung giebt, um sie dann nach Art der Geometrie zum Beweis konkreterer Zustände zu benutzen. Beispielsweise theilt Sp. jedem Dinge nur das Bestreben, sich selbst zu erhalten, zu; damit muss er consequent zu einer Moral gelangen, welche nur den Nutzen und Egoismus zur Grundlage hat und die wahren sittlichen Gefühle und Motive nicht kennt; und eine solche ist auch nur die in seiner Ethik vorgetragene Moral. Indem er bei seinen Abstraktionen aus der konkreten Natur der menschlichen Seele ihre Gefühle der Achtung vor dem Erhabenen ganz übersieht, blieben ihm nur die egoistischen Gefühle der Selbsterhaltung, des Nutzens und der Lust übrig, und indem er diese Elemente vermöge seiner Methode nun als Definitionen und Axiome voranstellte, erhielten dieselben eine so ausgedehnte Bedeutung, wie sie in der wirklichen Seele gar nicht besteht. Die Folge dieser deduktiven und mathematischen Methode war dann natürlich eine Ethik, welche höchstens den in sich selbst versunkenen Stubengelehrten genügen kann. So zeigt sich, wie vergeblich es ist, wenn die Philosophie hier die

Geometrie nachahmen will; sie hat kein Mittel, ihre Elemente, so wie die Geometrie, anschaulich zu isoliren und die Gültigkeit ihrer Gesetze an diesen Elementen rein für sich zu untersuchen und festzustellen.

Der dritte eigenthümliche Vortheil der Geometrie liegt in der Anschaulichkeit und daraus folgenden Sicherheit ihrer Subsumtionen. Indem der Geometer die parallele Hülfslinie in den Aussenwinkel des Dreiecks zieht, hat er die sichere Anschauung, dass die Gestaltung der Parallellinien genau und vollständig in dieser Gestaltung des Dreiecks enthalten ist; er sieht, dass beide sich decken, dass die eine in die andere genau sich einfügt, und dass Nichts daneben bleibt, was dieses Drinsein stören oder eine Täuschung veranlassen könnte. Aus dieser Sicherheit der Subsumtion folgt dann erst die Sicherheit der Conclusion, da jene erst die zu dieser nöthigen Prämissen gewährt. Keine andere Wissenschaft hat dieses Mittel, die Richtigkeit ihrer Subsumtionen durch solche sinnliche Anschauung über allen Zweifel zu erheben; die Naturwissenschaften können sich diese Gewissheit nur annähernd verschaffen. Wenn der Chemiker aus dem Verhalten eines Körpers zu gewissen Reagentien auf das Dasein bestimmter Elemente in demselben schliesst, so ist dies immer schon ein mehr oder weniger verwickelter Vorgang, bei dem Irrthümer, Versehn, störende fremde Einwirkungen unterlaufen können; es ist ferner immer ein Schliessen von einer Wirkung rückwärts auf die Ursache, welches stets unsicher bleibt, und es ist in keinem Falle jene unmittelbare Gewissheit, welche die Anschauung der geometrischen Figur mit ihren Hülfslinien gewährt, vorhanden. Noch weit mehr fehlt diese Sicherheit der Subsumtion der Philosophie. So ist es eine falsche Subsumtion in Sp's. Ethik I. L. 5.: „dass man die Zustände „der Substanz bei Seite lassen und die Substanz für sich „betrachten könne“, und „dass man sie damit so erfasse, „wie sie Wahrheit ist;“ vielmehr ist eine Substanz nur Substanz dadurch, dass sie Accidenzen an sich hat; nimmt man die Accidenzen weg, so fällt auch die Substanz; beide sind nur eine Beziehung, wo Eines das Andere bedingt; ebenso wie die Ursache als solche verschwindet, wenn man ihr die Wirkung nimmt. So ist es ferner eine falsche Subsumtion Ethik I. L. 1 und Def. 3, dass die Substanz

vor ihren Zuständen sei, und dass die Substanz nicht der Vorstellung einer andern bedürfe; vielmehr kann, wie gesagt, die Substanz nicht ohne Accidenz vorgestellt werden, und noch weniger steckt das Vor darin, wenn man es als ein zeitliches Vor versteht, in welchem Sinne es Sp. später bei L. 5 benutzt. — Ebenso ist es eine falsche Subsumtion von Descartes, wenn er das Dasein zu den Vollkommenheiten rechnet und daraus den ontologischen Beweis für das Dasein Gottes ableitet. In der Vorstellung des Vollkommenen liegt vielleicht die Vorstellung seines Daseins, aber nicht das wirkliche Dasein des Vorgestellten. Das wirkliche Sein ist nicht ein Mehr des vorgestellten Seins, sondern beide sind unvergleichbar; nur im Inhalte sind sie identisch, aber durch die Seins- und Wissensform sind sie durchaus getrennt, und keines kann deshalb als ein Mehr des andern gelten. Dem praktischen Manne ist vielleicht das Sein mehr als das Wissen, das wirkliche Gold mehr als das blos erkannte Gold; dem Manne der Wissenschaft ist aber die Erkenntniss der Natur des Goldes mehr als das Haben des Goldes in der Tasche. Wer hat hier Recht? Man sieht, dieses Mehr ist selbst wieder eine Beziehung, für die man die Stütze beliebig wählen kann.

Der vierte und letzte Punkt, worin die Geometrie im Vortheil ist, liegt darin, dass sie allein, vermöge der stetigen Natur des Raumes und des stetigen Ueberganges der verschiedenen Gestalten eines Begriffes in einander, im Stande ist, die Unendlichkeit der einzelnen zu einem Begriffe gehörigen Fälle oder Figuren zu erschöpfen und durch Anschauung festzustellen, dass der für eine einzelne Gestalt des Begriffes geführte Beweis in gleicher Weise für alle diese unendlichen unter den Begriff fallenden verschiedenen Gestalten gelte. Wie dies möglich, darüber muss, wie gesagt, der Kürze halber, auf B. I. 80 Bezug genommen werden. Keiner andern Wissenschaft und insbesondere auch nicht der Philosophie ist ein solches Verfahren möglich; ihre aus der Beobachtung des Einzelnen entlehnten Gesetze können nur durch Induktion auf ihre Allgemeinheit geprüft werden; aber diese Allgemeinheit ist immer nur eine relative; die Zahl der Einzelfälle zu einem Begriff ist hier durch Vorzeichnung nicht zu er-

schöpfen, und deshalb kann auch in diesem Punkte die Geometrie von keiner andern Wissenschaft erreicht werden.

Ueberhaupt ist es ein Missverständniss, wenn man das deduktive Verfahren, was die Philosophie einhalten kann, mit dem deduktiveren Verfahren, was in der Geometrie herrscht, für identisch nimmt. Indem die Philosophie mit Begriffen operirt, die vermöge ihrer Natur und ihrer Definitionen einen scharf begrenzten Inhalt haben, liegt es auf der Hand, dass aus einem solchen Begriffe nichts Neues herausgebracht oder herausgepresst werden kann. Deshalb griff eben Hegel zu der dialektischen Entwickelung, wo ein solcher Begriff durch seine Abstraktion in das Gegentheil umschlägt, und dann durch die spekulative Vereinigung dieser beiden Gegensätze der neue reichere Begriff hervorgeht. Hegel hatte sicher Recht, dass in der gewöhnlichen Weise und nach den bisherigen Gesetzen des Denkens aus dem Begriffe nichts Neues herausgepresst werden kann; sein Unrecht lag nur darin, dass die Hülfe, welche er bot, nur ein Taschenspielerkunststück war, wo der Meister den neuen Begriff bereits aus dem Vorrath der Sprache ausgesucht hatte und unter dem Tische bereit hielt, um ihn bei dem Nebel, in welche das Denken dieser Unmöglichkeiten die Schüler versetzte, dann plötzlich als den reichern Begriff und als das Resultat einer Vereinigung des sich Widersprechenden hervortreten zu lassen. Lässt man also dieses Kunststück bei Seite, so zeigt sich nach den seit Aristoteles anerkannten Denkgesetzen dieses Hervorgehen eines neuen Inhaltes aus Begriffen unmöglich; die Entwickelung kann bei dieser induktiven Methode nur in einer Verbindung der elementaren Begriffe bestehen, wobei aber die Gewissheit aufhört, dass diese Verbindungen realen Gegenständen entsprechen, und wo die Gesetze dieser Verbindungen doch immer nur eine Wiederholung des bereits in den elementaren Begriffen Gesetzten bieten können. Deshalb ist diese induktive und scheinbar mathematische Methode, wenn sie gewissenhaft eingehalten und nicht neue Begriffe insgeheim eingeschoben werden, so ermüdend und abstumpfend, wie es der Leser der Ethik Sp's. bei so vielen Stellen empfindet.

In der Geometrie ist es aber nicht der Begriff, sondern die an denselben geknüpfte begriffliche Gestalt,

welche zur Entwickelung eines neuen Inhaltes benutzt wird. Man bemerkt nur diesen überaus wichtigen Unterschied gewöhnlich nicht, weil man durch die lange Uebung daran gewöhnt ist, mit dem Begriffe sich auch gleich die entsprechende Gestalt vorzustellen, und deshalb beide für identisch hält und meint, das Neue werde aus dem Begriffe entwickelt. Die Gestalten der Geometrie haben alle mehr oder weniger gewisse ihnen ausschliesslich angehörende Gesetze, von denen deshalb jedes einzelne zur Definition der Gestalt benutzt werden kann. So kann man den Kreis definiren, 1) als eine ebene Figur, wo alle Punkte des Umrisses von einem festen Punkte gleichweit entfernt sind; 2) als eine ebene Figur, wo alle Peripheriewinkel die Hälfte der Centriwinkel sind; 3) als eine Figur, für deren Abscissen und Ordinaten die Formel gilt: $y^2 = x(a-x)$ u. s. w. Niemand, der nicht schon in der Geometrie geübt ist, wird im Stande sein, aus diesen Definitionen unmittelbar die Gestalt zu erkennen, welche ihnen zugehört. Man muss erst Proben machen, vielleicht die Formel zu 3) für verschiedene Längen von x berechnen, um die zugehörige begriffliche Gestalt zu erreichen. Noch deutlicher wird dies Jedem, wenn man die Formeln höherer Curven als Beispiele benutzt.

Sieht man nun zu, wie die Geometrie das Neue eines Lehrsatzes aus alten Lehrsätzen entwickelt, so erhellt, dass sie nicht die Begriffe, sondern die Gestalten derselben dazu benutzt. Während nämlich der Begriff oder seine Definition einen streng abgegrenzten Inhalt hat, wie die obigen Beispiele für den Kreis zeigen, ist die Gestalt des Kreises in ihrem Inhalte keinesweges in gleicher Weise beschränkt; vielmehr erscheint deren Inhalt unerschöpflich; tagtäglich können neue Lehrsätze darin entdeckt und daraus abgeleitet werden, und zwar nicht blos aus der Gestalt eines einzelnen Kreises, sondern aus der begrifflichen Gestalt des Kreises überhaupt. Wenn also der Kreis in der Geometrie als eine Linie definirt wird, deren Punkte alle gleichweit von einem festen Punkte abstehn, und nun der Lehrsatz aufgestellt wird, dass in dem Kreise der Peripheriewinkel die Hälfte des Centriwinkels ist, so wird dieses Neue zwar den Worten nach aus dem Begriff des Kreises abgeleitet, aber der That nach nur aus seiner Gestalt. Mit dem Inhalt des

Begriffes, d. h. der gleichen Entfernung des Umrings von dem Mittelpunkte käme man nicht einen Schritt weiter; man käme nicht über analytische Urtheile hinaus, wie schon Kant gut dargelegt hat (Bd. II. 561); das synthetische Urtheil, was der neue Lehrsatz enthält, kann deshalb nur aus seiner Gestalt abgeleitet werden, die unendlich reicher an Inhalt ist, wie die Definition. Erst wenn ich die Gestalt mir vorstelle und in dieser Gestalt diese Winkel einzeichne und die Hülfslinien ziehe, entdecke ich dieses Neue, und erst nun bin ich im Stande, auch den Begriff oder jene Definition des Kreises als die letzte Ursache zu erkennen, welche vermöge der Gleichheit der Radien die innern Winkel der Dreiecke immer zu gleichen und deshalb zu Hälften des Aussen- oder Centriwinkels macht.

So ist also nicht der Begriff, sondern die Gestalt die Quelle, aus der das Neue und der Fortgang der Geometrie geschöpft werden kann.

In der Philosophie fehlt aber diese Hülfe, wenigstens bei der deduktiven Form derselben, welche gerade die mathematische Methode bedingt. Hier kann, wie die Ethik von Spinoza zeigt, die Philosophie nur mit Definitionen und Axiomen beginnen, welchen keine Gestalt oder keine sonst irgend reichere Bestimmung entspricht, aus der dann das Neue geschöpft werden könnte. Wesen, Ursache, Substanz, Attribut, Accidenz, Nothwendigkeit, Unendlichkeit u. s. w. sind nicht, wie die geometrischen Begriffe von einer Gestalt oder dem Aehnlichen begleitet, aus dem der neue Inhalt geschöpft werden könnte, und so bleibt solche Methode in der Philosophie auf den eng begrenzten Inhalt dieser Grundbegriffe und Axiome angewiesen und kann nur ein Spiel mit der willkürlichen Combination derselben treiben, aber niemals ein Neues über den Inhalt dieser Elemente hinaus aus ihnen erzeugen. Würde daher diese Methode gewissenhaft eingehalten, so würde sie sich bald als so hohl und nutzlos erweisen, dass Niemand versuchen würde, den Inhalt der Philosophie auf diese Weise darzustellen. Wollte er deren Inhalt in dieser Weise erschöpfen, so müsste er ihn vollständig in einer Unzahl von Definitionen und Axiomen voranstellen, und die angebliche Hauptsache, die mathematische Methode, die Lehrsätze mit ihren Bewei-

sen, wären dann nur eine hohle Repetition jener Elemente, ähnlich dem Spiele des Knaben mit seinem Baukasten. Zum Theil tritt dieses Ergebniss bei Sp. wirklich hervor; eine ziemliche Anzahl der wichtigsten Bestimmungen wird in jedem Theile seiner Ethik in Form von Definitionen und Axiomen vorausgeschickt, und vielfach sind die Lehrsätze mit ihren Beweisen nur eine Wiederzusammensetzung des in jenen Definitionen und Axiomen Auseinandergerissenen und ohne alle Begründung Hingestellten. Wo aber Sp. darüber hinaus etwas Neues erreicht, geschieht es nur mit Verletzung seiner mathematischen Methode und durch heimliche oder erschlichene Einführung von Hülfsbegriffen aus der Erfahrung. So ist das Vor in seinem Lehrsatz 1. Th. I. entweder eine solche Erschleichung oder eine Tautologie. Soll es nur den höhern Rang der Substanz vor den Accidenzen bezeichnen, so ist es tautologisch, also nichts Neues; soll es das zeitliche Vor bezeichnen, so ist es eine Erschleichung, die in den vorgehenden Definitionen und Axiomen keine Begründung hat, also die mathematische Methode verletzt. Ebenso ist der Lehrs. 7. Th. I.: „Zur Natur der Sub„stanz gehört das Existiren“ entweder eine Tautologie oder die unbegründete Erschleichung eines Neuen. Kann die Substanz nicht von Anderem hervorgebracht werden, so muss sie deshalb noch nicht, wie Sp. behauptet, die Ursache von sich selbst sein; sie braucht vielmehr dann gar nicht zu existiren. Identifizire ich aber, um den Beweis zu ergänzen, die Substanz mit der „Ursache seiner“, so ist der Syllogismus zwar richtig, aber der Satz enthält dann nichts Neues, sondern ist mit dem frühern tautologisch.

Es wäre nicht schwer, hiernach die ganze Ethik Sp's. in leere Tautologien und in erschlichene neue Begriffe und Gesetze aufzulösen, und nichts würde schlagender darthun, dass diese angebliche mathematische Methode für die Philosophie nicht geeignet ist, und dass alles Grosse und Bedeutende, was dieses Werk enthält, nur mit Verletzung der mathematischen und deduktiven Methode hat erreicht und geboten werden können.

Zur Erschöpfung dieser Materie würde nun noch der Beweis gehören, dass ähnliche Verhältnisse, wie sie hier nur für die Geometrie in Betracht gezogen worden sind, auch bei der

Zahlenlehre, als dem zweiten Theile der Mathematik, bestehn. Indess würde dies das für dieses Vorwort zulässige Maass überschreiten. Es möge deshalb hier die Andeutung genügen, dass allerdings die Zahlen insofern wesentlich von den Gegenständen der Geometrie verschieden sind, als letztere ein Seiendes, die Zahlen aber nur Beziehungen im Denken sind; indess kommt dies der Allgemeingültigkeit der gefundenen Zahlformeln nur zu Statten, weil deshalb ihre Begriffe nicht, wie die Begriffe der Geometrie, eine reiche Besonderung annehmen, sondern von dem Unterschied der von ihnen gezählten Gegenstände gar nicht berührt werden. Im Uebrigen wird hier die Gestalt durch die sogenannten geformten Zahlen ersetzt, und die ganze Zahlenlehre ist im letzten Grunde nur eine Ueberleitung der einen Zahl-Form in eine andere oder die Auffindung der einen in der andern, wie die Geometrie eine solche Ueberleitung der Gestalten und die Auffindung der einen in der andern ist. Daraus lässt sich denn leicht ableiten, dass auch die in der Zahlenlehre herrschende Methode auf die Philosophie nicht anwendbar ist. Es wird belehrend sein, mit diesen Ausführungen die Ansichten Kant's Bd. II. 559 zu vergleichen und dabei die Erläuterungen Bd. III. 91 zu Hülfe zu nehmen.

Schliesslich wird bemerkt, dass die Lebensbeschreibung Spinoza's bereits seiner Ethik Bd. IV. der philosophischen Bibliothek beigegeben worden ist, und dass die noch übrigen, nicht bereits in der philosophischen Bibliothek gelieferten Schriften desselben noch im Laufe dieses Sommers mit den nöthigen Erläuterungen erscheinen werden.

Berlin im April 1871.

v. Kirchmann.

Erklärung der Abkürzungen.

B. I. oder B. XI. 31.	bedeutet	den ersten oder elften Band der ph. Bibl. Seite 31.
B. XXV. B. 17.	„	den 25. Band der phil. Bibl. zweite Abtheilung Seite 17.
Sp.	„	Spinoza.
Desc.	„	Descartes.
A. v. Sp.	„	eine Anmerkung von Spinoza selbst.
Kap. 3. Th. II. Prinzip.	„	das 3 Kapitel im II. Theile der Prinzipien der Philosophie von Descartes (Bd. XXVI. der ph. Bibl.)
L. oder Lehrs.	„	Lehrsatz.
Gr. oder Grs.	„	Grundsatz (Axiom).
Z. oder Zus.	„	Zusatz.
Ln. oder Lens.	„	Lehnsatz (Lemma.)
Def. 2. I.	„	die zweite Definition im ersten Theile dieser Schrift.
W. z. b. w.	„	Was zu beweisen war; das früher gebräuchliche Schlusswort der Beweise.
die mit Häkchen („—“) bezeichneten Stellen	bezeichnen	Stellen im Original, die darin mit Cursivschrift gedruckt sind und andeuten sollen, dass hier Spinoza in eigner Person spricht und nicht als Dolmetscher von Descartes.

Das Inhaltsverzeichniss, so wie es die Originalausgabe Amsterdam 1663 enthält und wahrscheinlich von Spinoza selbst aufgestellt ist, folgt am Schluss des Werkes.

An das Buch.

Mag ich sagen, du seiest aus einem bessern Geiste entsprungen, oder magst du gehn, wiedergeboren aus des Cartesius Quelle, so ist, kleines Buch, was du verbreitest, dein Verdienst allein; kein Vorbild hat dir dein Lob bereitet. Mag ich deinen Geist betrachten, oder die Lehrsätze in dir, so muss ich deinen Verfasser lobend zu den Sternen erheben. Bis jetzt hat es an einem Beispiele dessen gefehlt, was er geleistet; möge dir, kleines Buch, an einem Beispiele es nicht fehlen; damit, so viel, als Cartesius dem einen Spinoza verdankt, so viel Spinoza sich selbst verdanke [1]).

J. B. M. D.

Den geneigten Leser

grüsst

Ludwig Meyer.[2]

Dass die mathematische Methode, wo aus Definitionen, Heischesätzen und Grundsätzen die Schlussfolgen abgeleitet werden, bei Erforschung und Mittheilung der Wissenschaften der beste und sicherste Weg zur Auffindung und Mittheilung der Wahrheit ist, gilt als die einstimmige Ansicht Aller, welche mit ihrem Wissen über dem grossen Haufen stehn wollen. Und zwar mit vollem Rechte; denn da alle sichere und feste Kenntniss eines unbekannten Gegenstandes nur aus bereits sicher Erkanntem geschöpft und abgeleitet werden kann, so ist dieses nothwendig vorher von unten auf als dauerhafte Grundlage zu legen, damit dann das ganze Gebäude der menschlichen Erkenntniss darauf so aufgebaut werde, dass es nicht von selbst einfällt, noch durch den kleinsten Anstoss schon zu Grunde geht. Dass nun das, was die Mathematiker mit den Namen der Definitionen, Heischesätze und Grundsätze bezeichnen, von solcher Beschaffenheit ist, wird Niemand bezweifeln, wenn er auch diese edle Wissenschaft nur an der Schwelle begrüsst hat. Denn die Definitionen sind nur die deutlichen Erklärungen der Zeichen und Namen, mit denen die betreffenden Gegenstände belegt werden, und die Heischesätze und Grundsätze[3]) oder die Gemeinbegriffe der Seele sind so klare und deutliche Aussprüche, dass Niemand, der nur

den Sinn der Worte versteht, ihnen die Zustimmung verweigern kann.

Obgleich sich indess dies so verhält, so findet man doch, mit Ausnahme der Mathematik, jede andere Wissenschaft nicht nach dieser, sondern nach einer himmelweit verschiedenen Methode gegen diejenige behandelt, wo durch Definitionen und Eintheilungen, die unter sich stetig verknüpft sind und hier und da mit Aufgaben und Erklärungen untermischt sind, das ganze Geschäft erledigt wird. Denn früher waren beinah Alle und jetzt noch Viele von denen, welche Wissenschaften aufzustellen und darzustellen unternahmen, der Ansicht, dass jene Methode eine Eigenthümlichkeit der mathematischen Wissenschaften sei, welche von allen andern Wissenschaften abgewiesen und verachtet werde. Daher kommt es, dass sie ihre Behauptungen durch keine schlagenden Gründe beweisen, sondern nur versuchen, sie durch wahrscheinliche und scheinbare Gründe zu unterstützen. So bringen sie einen Haufen grosser Bücher zu Tage, in denen nichts Festes und Gewisses zu finden ist, die vielmehr von Streit und Zwiespalt voll sind. Was von dem Einen mit schwachen Gründen halbwegs befestigt worden, wird bald darauf von dem Andern widerlegt und mit denselben Waffen umgestürzt und weggefegt. So sieht der nach der unveränderlichen Wahrheit verlangende Geist, statt das ruhige Fahrwasser seines Strebens zu finden, wo er sicher und glücklich überfahren und demnächst in den erwünschten Hafen der Erkenntniss gelangen kann, sich schwankend und ohne Ende in dem stürmischen Meere der Meinungen umhergeschleudert und umgeben von den Stürmen der Streitigkeiten und überspült von den Wellen der Ungewissheit, ohne Hoffnung, ihnen jemals entkommen zu können.

Es gab wohl Männer, die anders dachten und aus Mitleid über dieses elende Schicksal der Philosophie, jenen gemeinen und von allen Wissenschaften ausgetretenen Weg der Behandlung verliessen und einen neuen, allerdings steilen und mit vielen Schwierigkeiten erfüllten Weg betraten, um die übrigen Theile der Philosophie, neben der Mathematik, der Nachwelt in mathematischer Weise und Sicherheit begründet zu hinterlassen. Manche von diesen behandelten die geltende und in den

Schulen gelehrte Philosophie, manche eine neue, durch eigne Kraft gefundene Philosophie nach dieser Weise und übergaben sie der wissenschaftlichen Welt. Lange wurde diese Arbeit von Vielen ohne Erfolg verhöhnt, bis endlich jenes glänzendste Licht unsers Jahrhunderts, René Descartes, sich erhob, welcher zunächst in der Mathematik das, was die Alten nie erreicht hatten, und was seine Zeitgenossen nur verlangen konnten, durch ein neues Verfahren aus der Finsterniss an das Licht zog [4]) und sodann die unerschütterlichen Grundlagen der Philosophie ermittelte und durch seine eigne That zeigte, dass viele Wahrheiten mit mathematischer Ordnung und Gewissheit darauf errichtet werden können [5]), was Allen so klar wie die Sonne einleuchtete, welche seinen nie genug zu rühmenden Schriften mit Fleiss sich zugewendet hatten.

Indess befolgen die philosophischen Schriften dieses edlen und unvergleichlichen Mannes zwar die Ordnung und Weise der mathematischen Beweisführung, aber sie sind doch nicht in jener, in den Elementen des Euklid und der übrigen Geometer gebräuchlichen Art ausgearbeitet, wo die Definitionen, Heischesätze und Grundsätze vorausgeschickt werden, und dann die Lehrsätze mit ihren Beweisen folgen; vielmehr ist seine Methode davon sehr verschieden, welche er selbst die analytische nennt und als den wahren und besten Weg für die Mittheilung bezeichnet [6]). Denn am Ende seiner „Erwiderung auf die „zweite Reihe von Einwürfen“ erkennt er an, dass es zwei Arten des überzeugenden Beweises gebe; eine analytische, „welche den wahren Weg zeigt, auf welchen der Gegen„stand methodisch und gleichsam a priori erkannt werde;“ die andere sei die synthetische, „welche sich einer langen „Reihe von Definitionen, Heischesätzen, Grundsätzen, „Lehrsätzen und Aufgaben bedient, um, wenn ihr etwas „von ihren Folgerungen bestritten wird, sofort zu zeigen, „dass es in dem Vorgehenden enthalten sei, und welche „so von dem Leser trotz seines Widerstrebens und seiner „Hartnäckigkeit die Zustimmung erpresst.“

Indess wenn auch in diesen beiden Arten der Begründung die über allen Zweifel erhobene Gewissheit enthalten ist, so sind sie doch nicht für Jedermann gleich zweckmässig und passend. Den Meisten sind die mathematischen Wissenschaften fremd, und sie kennen

daher weder die synthetische Methode, in der sie dargestellt werden, noch die analytische, durch die sie entdeckt worden sind; deshalb können sie die in diesen Büchern behandelten und überzeugend bewiesenen Dinge weder selbst verstehn, noch Andern mittheilen. Daher kommt es, dass Viele, von blindem Eifer getrieben oder durch das Ansehn Anderer bestimmt, sich an den Namen von Descartes gehalten und seine Ansichten und Lehren nur dem Gedächtniss eingeprägt haben; aber, wenn darauf die Rede kommt, nur plaudern und Mancherlei schwatzen, ohne Etwas beweisen zu können; gerade in der Weise, wie es ehedem geschah, und wie sie noch heute bei den Anhängern der peripatetischen Philosophie gefeiert wird. Um jene Leute etwas zu unterstützen, habe ich oft gewünscht, ein Mann, der in der analytischen und synthetischen Methode erfahren und in den Schriften des Descartes bewandert und mit seiner Philosophie vertraut wäre, möchte die Hand an's Werk legen und das, was jener in analytischer Weise dargestellt, in die synthetische umarbeiten und in der gebräuchlichen geometrischen Art begründen [7]. Ich selbst habe, obgleich ich meine Schwäche kannte und wusste, dass ich einem solchen Unternehmen nicht gewachsen war, doch die Absicht gehabt, diese Arbeit zu unternehmen, und sogar damit einen Anfang gemacht; indess haben andere zerstreuende Geschäfte mich an der Fortsetzung dieses Unternehmens gehindert.

Es war mir deshalb erfreulich, als ich hörte, dass unser Verfasser einem seiner Schüler bei dessen Unterrichtung in der Philosophie des Descartes den ganzen zweiten und Einiges von dem dritten Theile der Prinzipien in der Form geometrischer Beweise und ebenso einige der wichtigsten und schwierigsten Fragen der Metaphysik, die Descartes noch nicht erledigt hatte, diktirt habe, und dass er auf Bitten und Andrängen seiner Freunde es gestattet habe, diese Diktate mit seinen Verbesserungen und Zusätzen zu veröffentlichen. Deshalb stimmte auch ich bei und bot gern meine Hülfe an, so weit es deren bei der Herausgabe bedürfen sollte. Auch redete ich dem Verfasser zu und bat ihn, den ersten Theil der Prinzipien ebenso zu behandeln und voranzustellen, damit das Ganze von Anfang ab, so geordnet,

besser verstanden werden und mehr gefallen könnte. Da er das Triftige dieser Gründe einsah, so wollte er den Bitten der Freunde wie dem Nutzen der Leser nicht entgegen treten und übergab mir die Sorge für den Druck und die Herausgabe, da er selbst fern von der Stadt auf dem Lande lebte [8]).

Dies ist es, geneigter Leser, was ich Dir in diesem Buche übergebe; nämlich den ersten und zweiten Theil und ein Stück des dritten von des Descartes' Prinzipien der Philosophie, welchen ich als Anhang die Metaphysischen Gedanken unsers Verfassers beigefügt habe. Indess möchte ich das, was ich hier und auf dem Titel verspreche, in Bezug auf den ersten Theil der Philosophie nicht so verstanden haben, als wenn Alles darin von Descartes Gesagte hier in geometrischen Beweisen wiedergegeben würde; vielmehr ist dieser Ausdruck nur von dem Wichtigeren entlehnt, und es ist nur das Bedeutendere, was die Metaphysik betrifft und Descartes in seinen Meditationen behandelt hat, daraus aufgenommen, alles Andere aber, was die Logik betrifft oder nur historisch erzählt und erwähnt wird, weggelassen worden.

Um dies leichter auszuführen, hat der Verfasser hier beinah Alles das wörtlich aufgenommen, was Descartes gegen das Ende „seiner Antwort auf die zweiten Ein„würfe" in geometrischer Form sagt; indem alle seine Definitionen vorausgeschickt und die Lehrsätze denen des Verfassers eingefügt worden sind. Nur die Grundsätze sind nicht fortwährend den Definitionen angehängt worden, sondern hinter den vierten Lehrsatz eingeschoben und ihre Ordnung zur bessern Begründung verändert, auch einiges Ueberflüssige weggelassen worden [9]). Obgleich diese Grundsätze (wie es auch bei Descartes selbst Heischesatz 7. geschieht) wie Lehrsätze hätten bewiesen und besser unter dem Namen von Lehrsätzen hätten aufgeführt werden können, und unserm Verfasser dies wohl bekannt war, und ich ihn darum gebeten hatte, so konnte er doch bei den wichtigern Arbeiten, mit denen er sich beschäftigt, nur die Musse von zwei Wochen hierzu verwenden, in welcher Frist er das Werk vollenden musste. Deshalb konnte er weder seinen noch meinen Wünschen nachkommen, sondern er fügte nur eine kurze Erläuterung bei, welche die Stelle des Beweises vertreten kann,

und verschob die weitere, auf alle Nummern sich erstreckende Arbeit auf eine spätere Zeit. Sollte nach Absatz dieser Auflage eine neue nöthig werden, so werde ich sehen, dass er sie vermehre und den ganzen dritten Theil über die sichtbare Welt vollende, von welchem ich hier nur ein Stück beigefügt habe, da der Verfasser hier aufhören musste, und wir doch dasselbe, so klein es auch war, den Lesern nicht vorenthalten mochten. Damit dies richtig geschehe, wird im zweiten Theile hie und da Einiges über die Natur und die Eigenschaften des Flüssigen einzufügen sein, und ich werde nach Kräften sorgen, dass der Verfasser dies dann nachhole.

Indess weicht unser Verfasser nicht blos in der Aufstellung und Erläuterung der Grundsätze, sondern auch in dem Beweise der Lehrsätze und der übrigen Folgesätze sehr oft von Descartes ab und bedient sich einer Beweisführung, die von der des Letzten sehr verschieden ist. Man fasse dies nicht so auf, als hätte er jenen berühmten Mann hierin verbessern wollen; vielmehr ist es nur zu dem Ende geschehen, um die einmal angenommene Ordnung besser erhalten zu können, ohne die Zahl der Grundsätze zu sehr zu vermehren. Deshalb musste er auch Vieles, was Descartes ohne allen Beweis hingestellt hat, beweisen und Anderes, was Jener ganz übergangen hat, hinzufügen.

Jedoch möchte ich vor Allem darauf aufmerksam machen, dass der Verfasser in allen diesem, nämlich im ersten und zweiten Theile der Prinzipien und in dem Bruchstück des dritten Theiles, so wie in seinen metaphysischen Gedanken, die reinen Ansichten des Descartes mit ihren Beweisen selbst vorgetragen hat, wie sie in dessen Schriften sich finden oder wie sie aus den von ihm gelegten Grundlagen durch richtige Folgerungen abgeleitet werden können. Denn da er seinem Schüler versprochen hatte, die Philosophie des Descartes zu lehren, so war es für ihn Gewissenssache, von dessen Ansichten nicht eine Linie breit abzuweichen oder etwas zu diktiren, was seiner Lehre nicht entspräche oder widerspräche. Man darf deshalb nicht voraussetzen, dass er hier nur seine eignen Ansichten oder die des Descartes nur, so weit er sie billigt, ausspreche. Obgleich er Manches von des Descartes Lehre für wahr hält und

Manches geständlich aus sich selbst zugefügt hat, so ist doch auch Vieles, was er als falsch verwirft, und worüber er einer ganz verschiedenen Ansicht huldigt. Beispiele davon sind unter Anderem, um nur eines unter vielen anzuführen, was sich über den Willen in dem Zusatz zu Lehrsatz 15, Th. I. der Prinzipien und Kap. 12, Thl. II. des Anhangs findet; obgleich hier die Beweise mit grossen Vorbereitungen und Anstrengungen geführt sind. Denn nach seiner eignen Ansicht ist der Wille von dem Verstande nicht verschieden und noch weniger mit einer solchen Freiheit begabt. Bei diesen Sätzen nimmt Descartes, wie aus seiner Abhandlung über die Methode, Abschn. 4, und aus seiner 2ten Meditation und andern Stellen erhellt, nur an, aber beweist nicht, dass die menschliche Seele eine unbedingt denkende Substanz sei, während unser Verfasser zwar zugiebt, dass es in der Welt eine denkende Substanz giebt, allein bestreitet, dass sie das Wesen der menschlichen Seele bilde; vielmehr nimmt er an, dass, so wie die Ausdehnung durch keine Grenzen beschränkt ist, auch das Denken durch keine Grenzen beschränkt sei; so wie daher der menschliche Körper keine unbedingte Ausdehnung ist, sondern eine in fester Weise, nach den Gesetzen der ausgedehnten Natur durch Bewegung und Ruhe bestimmte, so, schliesst er, ist auch die Seele oder der Geist des Menschen nicht ein unbedingtes, sondern ein nach den Gesetzen der denkenden Natur durch Vorstellungen in fester Weise beschränktes Denken, was nothwendig gegeben sei, wenn der menschliche Körper zu sein beginne. Aus dieser Definition ist nach seiner Meinung leicht zu beweisen, dass sich der Wille von dem Verstande nicht unterscheide, und dass er noch weniger die ihm von Descartes zugeschriebene Freiheit besitze; selbst sein Vermögen, zu bejahen und zu verneinen, sei rein eingebildet; denn dies Bejahen und Verneinen sei nichts Besonderes neben den Vorstellungen, und die übrigen Vermögen, wie der Verstand, die Begierde u. s. w., müssen nach ihm zu den Einbildungen oder zu jenen Begriffen gezählt werden, welche die Menschen durch die abstrakte Auffassung der Dinge gebildet haben, wie z. B. der Begriff der Menschheit, der Steinheit und andere dieser Art. [10])

Ich kann auch nicht unerwähnt lassen, dass der an

einigen Stellen vorkommende Ausdruck „dies oder jenes übersteigt die menschliche Fassungskraft“ eben dahin gehört, d. h. dass er nur im Sinn des Descartes gebraucht wird, und man darf dies nicht so verstehn, als wenn der Verfasser es als seine eigne Ansicht ausspräche. Nach seiner Meinung kann vielmehr dies Alles und noch mehr und Höheres und Feineres nicht blos deutlich und klar von uns begriffen, sondern auch ganz bequem erklärt werden, wenn nur der menschliche Verstand auf einem andern als dem von Descartes eröffneten und gebahnten Wege zur Erforschung der Wahrheit und Erkenntniss der Dinge geführt werde. Deshalb genügen nach seiner Ansicht die von Descartes gelegten Grundlagen der Wissenschaften und das, was er darauf errichtet hat, nicht, um alle schwierigen, in der Metaphysik auftretenden Fragen zu entwirren und zu lösen, sondern es bedarf noch anderer, wenn man seinen Verstand auf die Höhe dieser Erkenntniss hinaufführen will. [11])

Endlich (um dieser Vorrede ein Ende zu machen) mögen die Leser nicht übersehn, dass alle diese Untersuchungen nur zu dem Zwecke veröffentlicht werden, um die Wahrheit zu finden, zu verbreiten und die Menschen zum Studium der wahren und aufrichtigen Philosophie anzuregen. Ich bitte deshalb Alle, bevor sie an das Buch gehn, um die reichen Früchte daraus zu entnehmen, die ich ihnen von Herzen wünsche, vorher einige Auslassungen nachzutragen und die eingeschlichenen Druckfehler sorgfältig zu berichtigen, da sie zum Theil der Art sind, dass sie einen Riegel gegen das Verständniss der Beweise und der Meinung des Verfassers bilden, wie man aus ihrer Ansicht leicht entnehmen kann. [12])

Die

Prinzipien der Philosophie

auf

geometrische Weise begründet. [13]

Erster Theil.

Einleitung.

Ehe ich mich zu den Lehrsätzen und deren Beweisen wende, scheint es mir passend, vorher kurz darzulegen, weshalb Descartes über Alles gezweifelt hat, auf welchem sichern Wege er die Grundlagen der Wissenschaften ermittelt, und mit welchen Mitteln er sich endlich von allen Zweifeln befreit hat. Ich hätte dies Alles in mathematische Form gebracht; allein die nöthige Ausführlichkeit würde, nach meiner Ansicht, vielmehr die richtige Erkenntniss hier gehindert haben, wo Alles mit einem Blick, wie bei einem Gemälde, überschaut werden muss. [14]

Descartes versuchte also, um möglichst vorsichtig in Erkenntniss der Dinge vorzugehn:

1) Alle Vorurtheile abzulegen;
2) die Grundlagen zu finden, auf welchen Alles zu errichten ist;
3) die Ursache des Irrthums zu entdecken;
4) Alles klar und deutlich einzusehn.

Um nun das Erste, Zweite und Dritte hiervon zu erlangen, beginnt er Alles zu bezweifeln; indess nicht wie ein Skeptiker, der sich kein anderes Ziel, als zu

zweifeln, vorsetzt, sondern er wollte damit seinen Geist von allen Vorurtheilen befreien, um so endlich die festen und unerschütterlichen Grundlagen der Wissenschaften aufzufinden, die, wenn es deren giebt, ihm auf diese Weise nicht entgehn könnten. Denn die wahren Prinzipien der Wissenschaften müssen so klar und gewiss sein, dass sie keines weitern Beweises bedürfen, dass sie dem Würfelspiel des Zweifels ganz entrückt sind, und dass ohne sie nichts bewiesen werden kann. Auch fand er sie nach langem Zweifeln, und nachdem das geschehen, war es ihm nicht schwer, das Falsche von dem Wahren zu unterscheiden, die Ursachen des Irrthums zu entdecken, und so sich davor zu schützen, dass er etwas Falsches oder Zweifelhaftes für wahr und gewiss annähme.

Um nun aber das Vierte und Letzte sich zu verschaffen, d. h. Alles klar und deutlich einzusehn, galt es ihm als Hauptregel, alle einfachen Vorstellungen, aus denen die übrigen gebildet werden, aufzusuchen und jede einzeln zu prüfen. Denn wenn er erst die einfachen Vorstellungen klar und deutlich einsehen könnte, so würde er unzweifelhaft auch alle übrigen, die aus diesen einfachen zusammengesetzt sind, klar und deutlich einsehn. [15])

Nach Vorausschickung dessen will ich kurz auseinandersetzen, wie er Alles in Zweifel gezogen, die wahren Prinzipien der Wissenschaft gefunden und sich aus allen Verwickelungen des Zweifels befreit hat.

(Der Zweifel an Allem.) Er stellt sich zunächst alles das vor Augen, was er von den Sinnen empfangen hatte; also den Himmel, die Erde und Aehnliches; auch seinen eignen Körper, was Alles er bisher für wirklich angenommen hatte. Er zweifelt an deren Gewissheit, weil er entdeckt hatte, dass die Sinne ihn mitunter getäucht hatten und er in seinen Träumen oft überzeugt gewesen war, dass Vieles wirklich ausser ihm bestände, von dem er nachher seine Täuschung bemerkte, und weil er endlich selbst von Wachenden gehört hatte, dass sie sich über Schmerzen in längst ihnen fehlenden Gliedern beklagten. Deshalb konnte er auch nicht ohne Grund an seinem eignen Dasein zweifeln und aus alledem folgern, dass die Sinne nicht jene feste Grundlage sind, auf der alle Wissenschaft zu errichten ist (denn sie können

bezweifelt werden); sondern dass die Gewissheit von andern für uns gewissern Prinzipien abhänge. Um diese aufzuspüren, stellt er sich zweitens alle jene Gemeinbegriffe vor, wie die körperliche Natur im Allgemeinen, ihre Ausdehnung, Gestalt, Grösse u. s. w.; ebenso alle mathematischen Wahrheiten. Obgleich ihm diese gewisser erschienen als Alles, was er den Sinnen entlehnt hatte, so fand er doch auch hier einen Grund, an ihnen zu zweifeln, weil auch Andere hierüber irren und vorzüglich, weil in seiner Seele seit lange die Meinung fest bestand, dass es einen Gott gebe, der Alles vermöge, von dem er, so wie er sei, geschaffen worden, und der deshalb es vielleicht so eingerichtet habe, dass er auch in dem sich täusche, was ihm am klarsten erscheine. Auf diese Weise hat er Alles in Zweifel gezogen. [16])

(Die Auffindung der Grundlage für alle Wissenschaften.) Um nun die wahren Prinzipien der Wissenschaften zu finden, ermittelte Descartes weiter, ob Alles, was er sich vorstellen könne, in Zweifel gezogen werden könne, um so zu entdecken, ob nicht vielleicht Etwas übrig bleibe, über das er noch niemals gezweifelt habe. Sollte er bei diesen Zweifeln Etwas finden, was weder nach dem Vorgehenden, noch sonst auf eine andere Weise in Zweifel gezogen werden könnte, so urtheilte er mit Recht, dass dies ihm als die Grundlage gelten müsse, auf der er all seine Erkenntniss aufbauen könne. Und obgleich er, wie es schien, schon an Allem gezweifelt hatte, da er sowohl das aus den Sinnen Geschöpfte, als das durch den blossen Verstand Erkannte bezweifelt hatte, so blieb doch Etwas zu erforschen übrig, nämlich dass derjenige selbst, welcher so zweifelt, zwar nicht so weit er einen Kopf, Hände und andere Glieder hat, da er das schon bezweifelt hatte, aber insofern er zweifelte, doch denke u. s. w. Und hier bemerkte er nach genauer Untersuchung, dass er hierüber aus keinem der frühern Gründe zweifelhaft sein könne. Denn wenn er auch träumend oder wachend denke, so denke er doch und sei; und wenn auch Andere und er selbst über Anderes geirrt hätten, so waren sie doch, weil sie irrten. Auch kann er sich keinen Schöpfer seiner Natur so listig denken, dass er ihn hierin täuschen könnte; denn man müsse immer einräumen, dass der Denkende sei,

selbst wenn er auch getäuscht würde. Endlich könne kein irgend denkbarer Zweifelsgrund angeführt werden, der ihm nicht zugleich volle Gewissheit über sein Dasein gebe; vielmehr würden, je mehr Zweifelsgründe herbeigebracht würden, damit auch ebenso viele Gründe beigebracht, die ihn von seinem Dasein überzeugten. So musste er, wohin er auch mit seinen Zweifeln sich wendete, dennoch zuletzt in die Worte ausbrechen: Ich zweifle, ich denke, also bin ich. [17])

Mit Entdeckung dieser Wahrheit fand er auch zugleich die Grundlage aller Wissenschaften und das Maass und die Regel für alle übrigen Wahrheiten, nämlich: Alles, was so klar und deutlich, wie jener Satz, eingesehn wird, ist wahr. [18])

Dass es keine andere Grundlage für die Wissenschaften als nur diese geben kann, erhellt genügend aus dem Vorgehenden; denn alles Andere kann mit Leichtigkeit von uns bezweifelt werden, nur dieses niemals. Indess ist bei dieser Grundlage vorzüglich zu bemerken, dass dieser Satz: Ich zweifle, ich denke, also bin ich, keine Schlussfolgerung ist, in welcher etwa der Obersatz fehlte. Denn wäre er dies, so müssten seine Vordersätze klarer und bekannter sein als der Schlusssatz: Ich bin, und deshalb wäre dieses Ich bin nicht die erste Grundlage aller Erkenntniss. Auch wäre es kein gewisser Schluss, da seine Wahrheit von den vorgehenden Allgemeinbegriffen abhinge, welche der Verfasser bereits in Zweifel gezogen hatte. [19]) Deshalb ist dies: Ich denke, also bin ich, ein einziger Satz, welcher dem: Ich bin denkend, in Gültigkeit gleichsteht.

Man muss ferner, um späteren Verwirrungen vorzubeugen, wissen (denn die Sache muss klar und deutlich eingesehn werden), wer wir sind. Ist dies klar und deutlich erkannt, so werden wir unser Dasein nicht mit Anderem vermengen. Um dies aus dem Vorgehenden abzuleiten, fährt unser Verfasser so fort:

Alles, was er früher über sich gedacht hat, ruft er sich in das Gedächtniss zurück; z. B., dass seine Seele etwas Feines sei, was wie ein Wind oder Feuer oder Aether in seinen gröbern Körpertheilen verbreitet sei; und dass sein Körper ihm bekannter sei als seine Seele, und jener deutlicher und klarer aufgefasst werde. Er

bemerkt, dass dies Alles offenbar dem widerspricht, was er hier erkannt hatte; denn über seinen Körper konnte er Zweifel haben, aber nicht über sein Wesen, insofern er dachte. Dazu kam, dass er jenes weder klar noch deutlich erfasste und deshalb nach Vorschrift seiner Methode als falsch verwerfen musste. Da mithin Dergleichen, so weit er sich bis jetzt erkannt hatte, nicht zu ihm gehören konnte, so fuhr er fort, zu erforschen, was zu seinem Wesen eigentlich gehöre, was er nicht in Zweifel zu ziehn vermöge, und woraus er deshalb sein Dasein zu folgern genöthiget sei. Dergleichen ist nun: „dass er sich gegen Täuschung schützen gewollt; dass er „gewünscht habe, Vieles zu verstehn; dass er über Alles, „was er zu verstehn nicht vermocht, gezweifelt habe; „dass er bis hier nur Eines bejaht habe; dass er alles „Andere geleugnet und als falsch bei Seite geworfen; „dass er sich Vieles, auch wider seinen Willen, bildlich „vorgestellt, und dass er endlich Vieles so aufgefasst habe, „als komme es von den Sinnen." Da er nun aus allem Diesem sein Dasein ebenso überzeugend folgern und nichts davon zu dem Bezweifelten zählen könne, und da endlich dies Alles unter ein Attribut befasst werden könne, so folge, dass dies Alles wahr sei und zu seiner Natur gehöre. Indem er also gesagt hatte: Ich denke, ergaben sich alle diese Zustände, nämlich das Zweifeln, das Einsehen, das Behaupten und Verneinen, das Wollen, das Verabscheuen, das Bildlich-Vorstellen und das Wahrnehmen als Arten des Denkens. [20])

Insbesondere ist hier Etwas zu bemerken, was für das Folgende, wo von dem Unterschied zwischen Körper und Seele gehandelt werden soll, sich als sehr nützlich erweisen wird, nämlich: 1) dass diese Arten des Denkens klar und deutlich ohne das Uebrige, was noch bezweifelt wird, erkannt werden können; 2) dass die klare und deutliche Vorstellung davon dunkel und verworren wird, wenn man diesen Zuständen Etwas, was noch bezweifelt wird, zusetzt.

(Die Befreiung von allen Zweifeln.) Um nun über das Alles, was er in Zweifel gezogen hatte, Gewissheit zu erlangen und allen Zweifel zu beseitigen, fährt er fort, die Natur des vollkommensten Wesens zu untersuchen, und ob ein solches bestehe. Denn sollte er es

erreichen, dass dieses vollkommenste Wesen besteht, durch dessen Kraft Alles hervorgebracht und erhalten wird, und dass es dessen Natur widerspricht, zu betrügen, dann wird jener Zweifelsgrund beseitigt, welcher daher kam, dass der Verfasser seine eigene Ursache nicht kannte. Dann weiss er nämlich, dass das Vermögen, Wahres vom Falschen zu unterscheiden, ihm von dem allgütigen und wahrhaften Gotte nicht, um ihn zu täuschen, gegeben worden, und deshalb können dann die mathematischen Wahrheiten und Alles, was ihm ganz unzweifelhaft erscheint, nicht mehr verdächtig sein. [21])

Er geht dann weiter, um auch die übrigen Ursachen des Zweifels zu beseitigen, und untersucht, woher es komme, dass wir manchmal irren. Als er entdeckte, dass es daher komme, weil wir unsern freien Willen gebrauchen, um auch dem beizustimmen, was wir nur verworren erfasst haben, so konnte er sofort schliessen, dass er in Zukunft vor dem Irrthume sich schützen könne, wenn er nur dem klar und deutlich Erkannten zustimme. Jeder könne dies leicht erreichen, weil er die Macht habe, seinen Willen zurückzuhalten und so zu bewirken, dass er innerhalb der Grenzen der Einsicht bleibe. Allein da man in der Jugend viele Vorurtheile angenommen hat, von denen man sich nicht leicht befreit, so fährt er fort, um sich davon zu befreien und nur dem, was er klar und deutlich erfasst, beizutreten, die einfachen Begriffe und Vorstellungen, aus denen all unsere Gedanken sich zusammensetzen, aufzuzählen und einzeln zu prüfen, um zu sehen, was in ihnen klar und was dunkel ist. So wird er leicht das Klare von dem Dunkeln unterscheiden und klare und deutliche Gedanken bilden und damit leicht den wirklichen Unterschied zwischen Seele und Körper finden können; ebenso das, was in dem von den Sinnen Empfangenen klar und was dunkel ist, und wie endlich das Träumen sich von dem Wachen unterscheidet. Nachdem dies geschehn, konnte er nicht mehr über sein Wachen zweifeln und von seinen Sinnen nicht weiter getäuscht werden, und so befreite er sich von allen oben aufgeführten Zweifeln. [22])

Indess muss, ehe ich hier schliesse, noch denen genügt werden, welche ausführen, dass das Dasein Gottes uns nicht durch sich selbst bekannt werde, wir über keine

Sache je Gewissheit erlangen können, und es uns deshalb niemals bekannt werden könne, da aus ungewissen Vordersätzen (denn wir hätten Alles für zweifelhaft erklärt, so lange wir diesen eigenen Ursprung nicht kennen) nichts Gewisses gefolgert werden könne.

Um diese Schwierigkeit zu beseitigen, antwortet Descartes in folgender Weise: Wir können deshalb, dass uns noch unbekannt ist, ob der Urheber unsers Daseins uns nicht vielleicht so geschaffen habe, dass wir getäuscht werden, keineswegs in den Dingen, die uns als das Gewisseste erscheinen, in Bezug auf das zweifeln, was wir klar und deutlich an sich oder durch Beweise, so lange wir auf diese Acht haben, erkennen; vielmehr können wir nur über das zweifeln, was wir früher als wahr bewiesen haben, und was wieder in das Gedächtniss eintreten kann, wenn wir nicht mehr auf die Gründe achten, aus denen es abgeleitet worden, und die wir daher vergessen haben. Obgleich also Gottes Dasein nicht durch sich, sondern nur durch Anderes bekannt werden kann, so kann man doch zu der sicheren Kenntniss Gottes gelangen, wenn man nur auf alle Vordersätze, aus denen man es gefolgert hat, ganz genau Acht hat. Man sehe Th. 1 der Prinzipien und die Antwort auf die zweiten Einwürfe No. 3 und das Ende der fünften Meditation.

Da indess diese Antwort Manchem nicht genügt, [23]) so werde ich noch eine andere geben. Wir haben in dem Vorgehenden gesehn, wo von der Gewissheit und Unzweifelhaftigkeit unsers Daseins gesprochen worden, dass wir es daraus gefolgert haben, dass, wohin wir auch die Schärfe unseres Verstandes wendeten, wir keinem Zweifelsgrund begegneten, der nicht gerade dadurch uns von diesem Dasein überzeugte, mochten wir dabei nur auf unsre eigne Natur Acht haben, oder den Urheber unserer Natur für einen listigen Betrüger halten, oder mochten wir irgend einen anderen Zweifelsgrund herbeiziehn; ein Fall, dem wir noch bei keinem anderen Gegenstand bisher begegnet waren. Denn man wird allerdings bei Beachtung der Natur des Dreiecks zu dem Schluss genöthigt, dass seine drei Winkel zweien rechten gleich seien, allein man kann dasselbe doch nicht daraus ableiten, dass man von dem Urheber unserer Natur vielleicht getäuscht werde, da wir doch gerade unser eigenes Dasein am gewissesten daraus

gefolgert haben. [24]) Deshalb wird man, wohin man auch die Schärfe seines Verstandes wendet, keineswegs zu dem Schluss genöthigt, dass drei Winkel des Dreiecks zweien rechten gleich seien; sondern man findet vielmehr einen Anlass zum Zweifel, weil man keine solche Vorstellung von Gott hat, die Einen so erfasst, dass es unmöglich ist, Gott für einen Betrüger anzunehmen. Denn Denjenigen, welchen die wahre Vorstellung von Gott mangelt, wie wir von uns selbst vorausgesetzt haben, ist es ebenso leicht, zu denken, dass sein Urheber ein Betrüger sei, als dass er es nicht sei; genau wie Der, welcher keine Vorstellung von dem Dreieck hat, ebenso leicht denken kann, dass dessen drei Winkel zweien rechten gleich, wie nicht gleich seien. Ich gebe deshalb zu, dass man von keiner Sache, unser Dasein ausgenommen, trotz aller Aufmerksamkeit auf ihren Beweis, volle Gewissheit haben könne, so lange man keinen klaren und deutlichen Begriff von Gott hat, welcher uns behaupten lässt, dass Gott höchst wahrhaftig sei, in der Weise wie die Vorstellung, die wir von dem Dreieck haben, uns zu folgern zwingt, dass dessen drei Winkel gleich zwei rechten seien. Allein ich bestreite, dass man deshalb zur Erkenntniss keines Gegenstandes gelangen könne. Denn wie sich aus all dem Gesagten ergiebt, liegt der Angelpunkt der ganzen Sache darin, dass wir einen Begriff von Gott bilden können, der uns so bestimmt, dass es uns nicht gleich leicht ist, zu denken, er sei ein Betrüger, oder er sei es nicht; sondern der uns zwingt zu behaupten, Gott sei höchst wahrhaftig. Wenn wir eine solche Vorstellung gebildet haben, wird jener Grund zur Bezweiflung der mathematischen Wahrheiten wegfallen. Denn mögen wir dann die Schärfe unseres Verstandes richten, wohin wir wollen, um auf einen Zweifel an ihnen zu stossen, so werden wir dennoch nichts finden, woraus wir nicht, wie bei unserm Dasein der Fall gewesen, folgern müssten, dass ihre Wahrheit durchaus gewiss sei. Wenn wir z. B., nach Auffindung der Vorstellung Gottes, auf die Natur des Dreiecks achten, so wird uns dessen Vorstellung zu dem Anerkenntniss zwingen, dass seine drei Winkel gleich zwei rechten seien; und wenn wir auf die Vorstellung Gottes achten, so wird uns diese zu dem Anerkenntniss zwingen, dass er höchst wahrhaftig und der Urheber unserer Natur und ihr starker Erhalter sei, und

dass er deshalb uns in Bezug auf jene Vorstellung nicht täusche. Ebensowenig werden wir, wenn wir auf die Vorstellung Gottes Acht haben (deren geschehene Auffindung hier vorausgesetzt ist), denken können, dass er ein Betrüger sei, als wir bei der Vorstellung des Dreiecks denken können, dass dessen drei Winkel nicht zwei rechten gleich seien. Und, so wie wir eine solche Vorstellung des Dreiecks bilden können, obgleich wir nicht wissen, ob der Urheber unserer Natur uns täusche, so können wir auch die Vorstellung Gottes uns deutlich machen und vor Augen stellen, wenn wir auch noch zweifeln, ob nicht der Urheber unsrer Natur uns in Allem täusche. Und wenn wir nur diese Vorstellung haben, gleichviel auf welche Weise wir sie erlangt haben, so wird sie, wie gezeigt worden, genügen, um alle Zweifel zu beseitigen.

Nach diesen Vorausschickungen antworte ich auf das vorgebrachte Bedenken, dass wir über Nichts gewiss sein können; aber nicht, so lange das Dasein Gottes uns unbekannt ist (denn davon habe ich nicht gesprochen), sondern so lange wir keine klare und deutliche Vorstellung von ihm haben. Will also Jemand mir entgegentreten, so muss sein Beweis folgender sein: Wir können über Nichts Gewissheit haben, ehe wir nicht die klare und deutliche Vorstellung Gottes besitzen; allein eine solche können wir nicht besitzen, so lange wir nicht wissen, ob der Urheber unserer Natur uns nicht täuscht; folglich können wir über Nichts Gewissheit haben, so lange wir nicht wissen, ob uns der Urheber unsrer Natur nicht täuscht u. s. w. Hierauf antworte ich mit Einräumung des Obersatzes und mit Bestreitung des Untersatzes; denn wir haben eine klare und deutliche Vorstellung des Dreiecks, obgleich wir nicht wissen, ob der Urheber unsrer Natur uns nicht täuscht, und wenn wir nun eine solche Vorstellung auch von Gott haben, wie ich ausführlich gezeigt, so werden wir weder über sein Dasein noch über irgend eine mathematische Wahrheit mehr in Zweifel sein können. [25])

Dies vorausgeschickt, [26]) gehe ich nun an die Sache selbst.

Definitionen.

I. Mit dem Worte Denken befasse ich Alles, was in uns ist, und dessen wir uns unmittelbar bewusst sind.

Deshalb sind alle Thätigkeiten des Willens, des Verstandes, der Einbildungskraft und der Sinne ein Denken. Ich habe aber zugesetzt: Unmittelbar, um das auszuschliessen, was aus ihnen folgt; so hat eine freiwillige Bewegung zwar in dem Denken ihren Ursprung, aber sie ist doch nicht selbst ein Denken. [27])

II. Unter einer **Vorstellung** verstehe ich jene Form irgend eines Gedankens, durch deren unmittelbare Erfassung ich desselben Gedankens mir bewusst bin.

Ich kann deshalb Nichts mit Worten ausdrücken, vorausgesetzt, dass ich das, was ich spreche, verstehe, ohne dass dadurch schon gewiss ist, dass in mir eine Vorstellung von dem besteht, was durch jene Worte bezeichnet wird. Deshalb nenne ich die blos in der Einbildungskraft bestehenden Bilder Vorstellungen; ja, ich nenne selbst diese insoweit keine Vorstellungen, als sie in der körperlichen Einbildung, d. h. in irgend einem Theile des Gehirns abgebildet sind, sondern nur insoweit, als sie die auf diesen Theil des Gehirns gerichtete Seele unterrichten. [28])

III. Unter gegenständlicher Realität einer Vorstellung verstehe ich das Wesen *(Entitatem)* der durch die Vorstellung vorgestellten Sache, soweit dies Wesen in der Vorstellung ist.

Ebenso kann man von gegenständlicher Vollkommenheit oder von einem gegenständlichen Kunstwerk u. s. w. sprechen. Denn Alles, was man als in den Gegenständen der Vorstellungen enthalten auffasst, das ist in den Vorstellungen selbst gegenständlich. [29])

IV. Von ebendemselben sagt man, dass es **formal** in den Gegenständen der Vorstellungen sich befindet, wenn es darin so ist, wie man es erfasst; und man sagt, dass es in **überwiegender** Weise in den Gegenständen ist, wenn es zwar nicht so darin ist, aber doch in einer Grösse, dass es die Stelle von jenem vertreten kann.

Wenn ich sage, die Ursache enthalte die Vollkommenheiten ihrer Wirkung in überwiegender Weise, so will ich damit andeuten, dass die Ursache die Vollkommenheiten der Wirkung in höherem Grade als die Wirkung selbst enthalte. Man sehe auch Grundsatz 8. [30])

V. Jedes Ding, dem unmittelbar, als dem Unterliegenden, Etwas innewohnt, oder durch welches Etwas besteht, was man vorstellt, d. h. eine Eigenschaft oder eine Beschaffenheit oder ein Attribut, dessen wirkliche Vorstellung in uns ist, heisst **Substanz.**

Denn von der Substanz haben wir, genau genommen, nur die Vorstellung, dass sie ein Ding ist, worin formal oder überwiegend jenes Etwas besteht, was wir auffassen, oder was gegenständlich in einer unsrer Vorstellungen ist. [31])

VI. Die Substanz, in welcher unmittelbar das Denken wohnt, heisst Seele.

Ich sage hier lieber Seele *(mens)* als Lebensprinzip *(anima)*, weil letzteres Wort zweideutig ist und oft eine körperliche Sache bezeichnet. [32])

VII. Die Substanz, welche das unmittelbar Unterliegende der Ausdehnung und der Accidenzen ist, welche die Ausdehnung voraussetzen, wie die Gestalt, die Lage, die örtliche Bewegung u. s. w., nenne ich **Körper.**

Ob die Substanz, welche Seele, und die, welche Körper heisst, ein und dasselbe sind oder zwei verschiedene, soll später ermittelt werden.

VIII. Die Substanz, von der wir einsehen, dass sie höchst volkommen ist, und unter welcher wir nichts vorstellen, was ein Mangel oder eine Schranke der Vollkommenheit enthält, heisst **Gott.**

IX. Wenn ich sage, dass Etwas in der Natur oder in der Vorstellung eines Dinges enthalten sei, so ist das dasselbe, als wenn ich sage, dies sei von dem Dinge wahr oder könne wahrhaft von ihm ausgesagt werden.

X. Zwei Substanzen sind wirklich verschieden, wenn eine jede derselben ohne die andere bestehen kann. [33])

Die Heischesätze des Descartes habe ich weggelassen, weil daraus in dem Folgenden nichts abgeleitet wird, doch bitte ich den Leser ernstlich, sie durchzulesen und aufmerksam zu erwägen. [34])

Grundsätze.

I. Zur Erkenntniss und Gewissheit einer unbekannten Sache gelangt man nur durch die Erkenntniss und Gewissheit einer andern, welche in Gewissheit und Erkenntniss jener vorgeht. [35])

II. Es giebt Gründe, welche uns über unser körperliches Dasein zweifelhaft machen.

Es ist dies in der Erläuterung dargelegt; deshalb wird es hier als Grundsatz aufgestellt.

III. Wenn wir ausser der Seele und dem Körper noch Etwas haben, so ist es uns weniger bekannt als die Seele und der Körper. [36])

Diese Grundsätze behaupten nichts von Dingen ausserhalb unserer, sondern nur das, was wir in uns, als denkenden Wesen, antreffen.

Erster Lehrsatz.

Wir können über Nichts vollkommen gewiss sein, so lange wir nicht wissen, ob wir bestehn.

Beweis. Dieser Lehrsatz ist selbstverständlich; denn wer unbedingt nicht weiss, ob er ist, weiss auch nicht, ob er ein Bejahendes oder Verneinendes ist, d. h. ob er mit Gewissheit bejaht oder verneint.

Allerdings behauptet und bestreitet man Vieles mit grosser Gewissheit, ohne dabei darauf, ob man bestehe, Acht zu haben; allein wenn Letzteres nicht als unzweifelhaft vorausgesetzt würde, so würde Alles in Zweifel gezogen werden können. [37])

Zweiter Lehrsatz.

Das **Ich bin** muss durch sich selbst bekannt sein.

Beweis. Wenn man dies bestreitet, so könnte es uns nur durch ein Anderes bekannt werden, dessen Erkenntniss und Gewissheit (nach Gr. 1) diesem Ausspruche: Ich bin, in uns vorherginge. Allein das ist (nach dem Vorstehenden) widersinnig; deshalb muss dieser Ausspruch durch sich selbst bekannt sein. W. z. B. w. [38])

Dritter Lehratz.

Der Satz: „Ich, als ein aus einem Körper „bestehendes Ding, bin," ist nicht das Erste und nicht von selbst bekannt.

Beweis. Manches macht uns über das Dasein unsers Körpers zweifelhaft (nach Gr. 2); deshalb können wir hierüber nur Gewissheit erlangen (nach G. 1) durch die Erkenntniss und Gewissheit eines anderen Dinges, welche jener in Erkenntniss und Gewissheit vorhergeht. Folglich ist der Ausspruch: „Ich, als ein aus einem Kör„per bestehendes Ding, bin," nicht das Erste und nicht aus sich erkannt. W. z. B. w. [39])

Vierter Lehrsatz.

Der Satz „Ich bin" kann nur, so weit wir denken, der zuerst erkannte sein.

Beweis. Der Ausspruch: Ich bin ein körperliches Ding oder bestehe aus einem Körper, kann nicht der zuerst erkannte sein (nach Lehr. 3), auch bin ich meines Daseins, so weit ich aus etwas Anderem, als Seele und Körper bestehe, nicht gewiss. Denn so weit wir aus etwas Anderem, von der Seele und dem Körper Verschiedenen bestehn, ist uns dasselbe weniger als der Körper bekannt (nach Gr. 3); deshalb kann der Ausspruch: Ich bin, nur sofern wir denken, der zuerst erkannte sein. V. z. B. w. [40])

Zusatz. Hieraus erhellt, dass die Seele oder das denkende Ding bekannter ist als der Körper. [41])

Indess lese man zur mehreren Verdeutlichung § 11 und 12 Th. I der Prinzipien nach.

Erläuterung. Jedermann nimmt auf das Gewisseste wahr, dass er bejaht, verneint, zweifelt, einsieht, sich bildlich vorstellt u. s. w., oder dass er als ein Zweifelnder, Einsehender, Bejahender u. s. w. besteht, oder mit einem Worte, als ein Denkender, und er kann dies nicht in Zweifel ziehn. Deshalb ist dieser Ausspruch: Ich denke, oder: Ich bin ein Denkender, die einzige und gewisseste (nach Lehr. 1) Grundlage der Philosophie. [42]) Und da in den Wissenschaften, um über die Dinge volle Gewissheit zu erlangen, nichts weiter gesucht und verlangt werden kann,

als dass Alles aus den zuverlässigsten Prinzipien abgeleitet und ebenso klar und deutlich wie die Prinzipien, aus denen es abgeleitet worden, gemacht werde, [43]) so folgt klar, dass Alles, was für uns ebenso gewiss ist, und was wir ebenso klar und deutlich wie unser Prinzip erfassen, und Alles, was mit diesem Prinzip so übereinstimmt und so davon abhängt; dass, wenn man darüber zweifeln wollte, man auch das Prinzip bezweifeln müsste, für das allerwahrste gelten muss. Um indess in Aufzählung dessen mit aller Vorsicht vorzuschreiten, werde ich anfangs nur das für gleich gewiss und für ebenso klar und deutlich von uns erfasst annehmen, was Jedermann in sich, als Denkendem, bemerkt; [44]) wie z. B. das ser das oder jenes wolle, dass er gewisse Vorstellungen solcher Art habe, dass die eine Vorstellung mehr Realität und Vollkommenheit in sich enthalte als die andere; dass also die Vorstellung, welche das Sein und die Vollkommenheit der Substanz gegenständlich enthält, weit vollkommner sei als die, welche nur die gegenständliche Vollkommenheit eines Accidenz enthält, und dass endlich die Vorstellung die vollkommenste von allen ist, welche die eines höchst vollkommenen Wesens ist. [45]) Dies, sage ich, erfassen wir nicht allein gleich gewiss und gleich klar, sondern vielleicht noch deutlicher; denn wir behaupten dann nicht blos, dass wir denken, sondern auch wie wir denken. Ferner sage ich, dass auch das mit diesem Prinzip übereinstimme, was nicht bezweifelt werden kann, ohne zugleich diese unsre unerschütterliche Grundlage mit in den Zweifel zu ziehn. So könnte, wenn z. B. Jemand den Satz bezweifeln wollte, dass aus Nichts nicht Etwas werden könne, er zugleich bezweifeln, ob wir sind, so lange wir denken. Denn wenn ich von dem Nichts etwas behaupten kann, nämlich dass es die Ursache eines Dinges sein könne, so werde ich auch mit demselben Rechte das Denken des Nichts begreifen und sagen können, dass ich Nichts bin, so lange ich denke. [46]) Da mir dies aber unmöglich ist, so kann ich auch nicht denken, dass aus Nichts Etwas werde.

In Betracht dessen habe ich beschlossen, das, was uns gegenwärtig, um weiter fortfahren zu können, nöthig erscheint, hier der Reihe nach vor Augen zu stellen und der Zahl der Grundsätze anzufügen; zumal sie von Des-

cartes am Ende seiner Antwort auf die zweiten Einwürfe wie Grundsätze hingestellt worden sind und ich nicht genauer, wie er selbst sein mag. Um indess von der begonnenen Ordnung nicht abzuweichen, werde ich versuchen, sie möglichst klar zu machen und zu zeigen, wie Eines von dem Andern und wie Alle von dem Prinzip: „Ich bin denkend“ abhängen, oder mit denselben in Gewissheit und Begründung übereinstimmen.

Die von Descartes übernommenen Grundsätze.

Gr. 4. Es giebt verschiedene Grade der Realität oder des Seins; denn die Substanz hat mehr Realität als das Accidenz und der Zustand; ebenso die unendliche Substanz mehr als die endliche. Deshalb ist auch in der Vorstellung der Substanz mehr gegenständliche Realität als in der des Accidenz, und in der Vorstellung einer unendlichen Substanz mehr als in der einer endlichen Substanz. [47])

Dieser Grundsatz wird durch die blosse Betrachtung unserer Vorstellungen, von deren Dasein wir gewiss sind, weil sie nur Zustände des Denkens sind, klar. Denn wir wissen, wie viel Realität oder Vollkommenheit die Vorstellung der Substanz von der Substanz bejaht, und wie viel dagegen die Vorstellung des Zustandes von dem Zustande. Ist dies so, dann erkennen wir auch nothwendig, dass die Vorstellung der Substanz mehr gegenständliche Realität enthält, als die Vorstellung irgend eines Accidenz, u. s. w. Man sehe die Erläuterung zu Lehrs. 4. [48])

Gr. 5. Das denkende Ding wird, wenn es gewisse Vollkommenheiten kennt, die ihm fehlen, sich diese sofort geben, wenn es in seiner Macht steht. [49])

Dies bemerkt Jedermann in sich, so weit er ein denkendes Ding ist; deshalb sind wir dessen (nach d. Erl. zu Lehrs. 4) völlig gewiss, und aus demselben Grunde sind wir noch des folgenden Grundsatzes nicht weniger gewiss, nämlich:

Gr. 6. In der Vorstellung oder dem Begriffe jedes Dinges ist das mögliche oder nothwendige Dasein enthalten (man sehe Grunds. 10. bei Desc.). [50])

Das nothwendige Dasein ist in dem Begriffe Gottes oder des vollkommensten Wesens enthalten; denn sonst würde er unvollkommen vorgestellt, was gegen die Vor-

aussetzung geht; das zufällige oder mögliche Dasein ist dagegen in dem Begriffe eines beschränkten Dinges enthalten.

Gr. 7. Kein Ding und keine wirklich bestehende Vollkommenheit eines Dinges kann das Nichts oder ein nicht-seiendes Ding zu seiner Ursache haben.

In der Erl. zu Lehrs. 4 habe ich gezeigt, dass dieser Grundsatz uns ebenso klar ist, als der: „Ich bin denkend.“ [51])

Gr. 8. Alles, was an Realität oder Vollkommenheit in einem Dinge ist, ist formal oder in überwiegendem Maasse in seiner ersten und zureichenden Ursache. [52])

Unter „in überwiegendem Maasse“ verstehe ich den Fall, wo die Ursache alle Realität der Wirkung vollkommner in sich enthält, als die Wirkung; unter „formal“ den Fall, wo die Ursache die Realität gleich vollkommen enthält.

Dieser Grundsatz hängt von dem Vorhergehenden ab; denn wenn man annehmen wollte, dass Nichts oder weniger in der Ursache sei, als in der Wirkung, so wäre ein Nichts in der Ursache die Ursache der Wirkung. Dies ist aber widersinnig (nach dem vorstehenden Grunds.), deshalb kann nicht jedes beliebige Ding die Ursache einer bestimmten Wirkung sein, sondern genau nur dasjenige, was überwiegend oder mindestens formal alle Vollkommenheit enthält, die in der Wirkung sich befindet. [53])

Gr. 9. Die gegenständliche Realität unserer Vorstellungen erfordert eine Ursache, in welcher dieselbe Realität nicht blos gegenständlich, sondern formal oder überwiegend enthalten ist. [54])

Dieser Grundsatz wird trotz seines vielfachen Missbrauchs doch von Allen anerkannt. Wenn nämlich Jemand etwas Neues vorstellt, so frägt Jedermann nach der Ursache eines solchen Begriffs oder einer solchen Vorstellung, und man beruhigt sich erst, wenn man eine angeben kann, welche formal oder überwiegend ebenso viel Realität enthält, als gegenständlich in jenem Begriffe enthalten ist. Das wird durch das von Descartes in §. 17. Th. I der Prinzipien beigebrachte Beispiel einer Maschine genügend erläutert. Aber selbst wenn Jemand fragt, woher der Mensch die Vorstellungen von seinem Denken und seinem Körper habe, so sieht Jedermann, dass er sie aus sich

selbst hat, da er selbst formal Alles enthält, was die Vorstellung gegenständlich enthält. Sollte deshalb der Mensch eine Vorstellung haben, die mehr gegenständliche Realität enthielte, als er selbst formal enthält, so würden wir nothwendig, durch das natürliche Licht getrieben, nach einer andern Ursache ausserhalb des Menschen selbst suchen, welche alle diese Realität formal oder überwiegend in sich enthielte. Auch hat Niemand je eine andere Ursache ausser dieser angeben können, die er ebenso klar und deutlich begriffen hätte. Was ferner die Wahrheit dieses Grundsatzes betrifft, so ergiebt sie sich aus dem Vorgehenden. Denn (nach Gr. 4) giebt es in den Vorstellungen verschiedene Grade der Realität oder des Seins*), und deshalb erfordern sie nach dem Grade ihrer Vollkommenheit auch eine vollkommnere Ursache. (Nach Gr. 8.) Allein da die Grade der Realität, die man in den Vorstellungen bemerkt, nicht darin sind, so weit sie als Zustände des Denkens aufgefasst werden, sondern so weit die eine Substanz, die andere aber nur einen Zustand der Substanz darstellt, oder mit einem Worte, so weit sie als Bilder der Dinge betrachtet werden, so ergiebt sich klar, dass es für die Vorstellungen keine andere erste Ursache geben kann, als die, welche Alle, wie ich eben gezeigt, durch ihr natürliches Licht klar und deutlich einsehn, nämlich die, in welcher dieselbe Realität, welche die Vorstellungen gegenständlich enthalten, formal oder überwiegend enthalten ist.

Damit man diese Folgerung deutlicher einsehe, will ich sie durch einige Beispiele erläutern. Wenn z. B. Jemand zwei Bücher (und zwar eines von einem ausgezeichneten Philosophen, das andere von irgend einem Possenreisser) mit derselben Handschrift geschrieben sieht, und wenn er dabei nicht auf den Sinn der Worte (d. h. nicht, so weit sie nur als Bilder gelten), sondern auf die Schriftzüge und Folge der Buchstaben sieht, so wird er zwischen beiden keine Ungleichheit bemerken, die ihn nöthigt, nach verschiedenen Ursachen zu suchen, vielmehr werden beide Bücher als aus derselben Ursache in gleicher Weise her-

*) Auch dessen sind wir gewiss, weil wir es in uns, als Denkenden, bemerken. Manseh die vorgehende Erläuterung (A. v. Sp.).

vorgegangen gelten. Giebt er aber auf den Sinn der Worte und der Rede Acht, so wird er einen grossen Unterschied zwischen ihnen finden, und demnach folgern, dass die erste Ursache des einen Buches von der ersten Ursache des zweiten verschieden und die eine gegen die andere in Wahrheit um so vollkommner gewesen sein müsse, als der Sinn der Rede in beiden Büchern, oder als die Worte, wenn er sie nur als Bilder [55]) betrachtet, sich von einander verschieden ergeben. Ich spreche indess hier von der ersten Ursache der Bücher, welche es nothwendig geben muss, obgleich ich zugebe, ja voraussetze, dass ein Buch von einem andern abgeschrieben werden kann, wie selbstverständlich ist.

Dasselbe kann man auch an dem Beispiele des Bildnisses, etwa eines Fürsten, klar darlegen. Giebt man nur auf dessen Stoff Acht, so wird man keine Ungleichheit mit andern Bildern bemerken, welche zu der Aufsuchung verschiedener Ursachen nöthigte; ja man kann sehr wohl denken, dass dieses Bildniss nach einem andern gemalt und letzteres wieder nach einem andern gemalt sei und so fort ohne Ende. Denn man erkennt genügend, dass zu seiner Aufzeichnung keine andere Ursache erforderlich ist. Giebt man dagegen auf das Bild als Bild Acht, so ist man sofort zur Aufsuchung der ersten Ursache genöthigt, welche formal oder überwiegend das enthält, was jenes Bild widerspiegelnd enthält. Ich wüsste nicht, was man mehr zur Bestätigung und Erläuterung dieses Grundsatzes verlangen wollte.

Gr. 10. Es bedarf zur Erhaltung eines Dinges keiner geringeren Ursache, als zur ersten Hervorbringung desselben. [56])

Daraus, dass wir jetzt denken, folgt nicht nothwendig, dass wir auch nachher denken werden. Denn der Begriff, den wir von unserem Denken haben, schliesst nicht ein, oder enthält nicht das nothwendige Dasein des Denkens; denn ich kann das Denken, auch wenn ich annehme, dass es nicht besteht, deutlich und klar vorstellen. Da nun aber die Natur jeder Ursache in sich die Vollendung ihrer Wirkung enthalten oder einschliessen muss (nach Gr. 8), so ergibt sich klar, dass es Etwas in uns oder ausser uns, was wir noch nicht kennen, nothwendig geben muss, dessen Begriff oder Natur auch das Da-

sein einschliesst, und welches die Ursache ist, dass unser Denken zu sein beginnt und auch, dass es fortfährt, da zu sein. Denn wenngleich unser Denken zu sein begonnen hat, so schliesst doch dessen Natur und Wesen sein nothwendiges Dasein jetzt nicht mehr ein, als zur Zeit, wo es noch nicht da war, und deshalb bedarf es derselben Kraft zur Fortdauer seines Daseins, deren es zu dem Beginn seines Daseins bedarf. Was ich hier von dem Denken gesagt habe, gilt auch von jedem andern Gegenstand, dessen Wesen nicht sein nothwendiges Dasein einschliesst.

Gr. 11. Kein Ding besteht, von dem man nicht fragen kann, welches die Ursache (oder der Grund) seines Daseins sei. [57]) Man sehe Gr. 1. bei Desc.

Da das Dasein etwas Bejahendes ist, so kann man nicht sagen, dass es das Nichts zur Ursache habe (nach Gr. 7), deshalb muss man irgend eine bejahende Ursache oder einen solchen Grund für sein Dasein angeben; sei es ein äusserlicher, d. h. welcher ausserhalb des Dinges selbst ist, oder ein innerlicher, d. h. ein solcher, welcher in der Natur und der Definition des daseienden Dinges enthalten ist.

Die nun folgenden 4 Lehrsätze sind aus Descartes entlehnt:

Fünfter Lehrsatz.

Das Dasein Gottes wird aus der blossen Betrachtung seiner Natur erkannt.

Beweis. Es ist dasselbe, ob ich sage, dass Etwas in der Natur oder in dem Begriffe eines Gegenstandes enthalten sei, oder es sei von dem Gegenstande wahr (nach Def. 9.). Nun ist aber das nothwendige Dasein in dem Begriffe Gottes enthalten (nach Gr. 6.); deshalb ist es wahr, wenn man von Gott sagt, es sei das nothwendige Dasein in ihm enthalten, oder er bestehe. [58])

Erläuterung. Aus diesem Lehrsatz ergeben sich bedeutende Folgen; ja davon allein, dass zu Gottes Natur das Dasein gehört, oder dass der Begriff Gottes sein nothwendiges Dasein ebenso enthält, wie der Begriff des Dreiecks den Satz, dass seine drei Winkel zwei rechten gleich sind; oder dass sein Dasein ebenso, wie

sein Wesen eine ewige Wahrheit ist, hängt beinah die ganze Erkenntniss seiner Attribute ab, durch welche wir zur Liebe Gottes oder zur höchsten Seligkeit geleitet werden. [59]) Es ist deshalb sehr zu wünschen, dass das Menschengeschlecht dies endlich mit uns erfasse. Allerdings giebt es einzelne Vorurtheile, welche die leichte Erkenntniss dieses Satzes hindern; wenn aber Jemand mit gutem Willen und nur aus Liebe zur Wahrheit und seinem wahren Nutzen die Sache prüft und das bei sich erwägt, was in der 5. Meditation und am Ende der Antworten auf die ersten Einwürfe gesagt ist, und zugleich das, was ich in Kap. 1. Th. II. des Anhanges von der Ewigkeit darlege, so wird er unzweifelhaft die Sache ganz deutlich einsehen, und Niemand wird darüber zweifeln können, ob er die Vorstellung Gottes habe? (was allerdings die erste Grundlage der menschlichen Seligkeit ist.) Denn er wird zugleich sehen, dass die Vorstellung Gottes gänzlich von denen der übrigen Dinge verschieden ist; wenn er nämlich erkennt, dass Gott nach seinem Wesen und seinem Dasein von den übrigen Dingen der ganzen Gattung nach [60]) abweicht. Es ist deshalb nicht nöthig, den Leser hier länger aufzuhalten.

Sechster Lehrsatz.

Das Dasein Gottes wird daraus, dass die Vorstellung Gottes in uns ist, rückwärts bewiesen.

Beweis. Die gegenständliche Realität jeder unserer Vorstellungen erfordert eine Ursache, in welcher dieselbe Realität nicht blos gegenständlich, sondern formal oder überwiegend enthalten ist (nach Gr. 8). Nun haben wir die Vorstellung Gottes (nach Def. 2 und 8), und die gegenständliche Realität dieser Vorstellung ist nicht formal oder überwiegend in uns selbst enthalten (nach Gr. 4) und kann auch in keinem Andern, sondern nur in Gott enthalten sein (nach Def. 8). Deshalb verlangt die Vorstellung Gottes in uns Gott selbst zu ihrer Ursache, und deshalb besteht Gott (nach Gr. 7). [61])

Erläuterung. Manche bestreiten, dass sie eine Vorstellung von Gott haben, obgleich sie ihn, wie sie selbst sagen, verehren und lieben. Wenn man Diesen auch die

Definition und die Attribute Gottes vor Augen hält, so wird man doch damit so wenig etwas erreichen, als wenn man einen blindgebornen Menschen über die Unterschiede der Farben, wie wir sie sehen, belehren wollte. Indess kann man auf die Worte solcher Leute wenig geben, sondern man möchte sie für eine neue Art von Thieren nehmen, die zwischen den Menschen und den unvernünftigen Thieren in der Mitte stehn. Denn ich frage, wie anders soll man die Vorstellung einer Sache bieten, als durch Mittheilung ihrer Definition und Erklärung ihrer Attribute? Da dies hier in Bezug auf die Vorstellung Gottes geleistet wird, so brauchen die Worte Derer nicht bedenklich zu machen, welche die Vorstellung Gottes nur bestreiten, weil sie sich in ihrem Gehirn kein Bild von ihm machen können. [62])

Es ist ferner zu erwähnen, dass Descartes bei Anziehung des Grundsatzes 4 zur Darlegung, dass die gegenständliche Realität der Vorstellung Gottes weder formal noch überwiegend in uns enthalten sei, voraussetzt, Jeder wisse, dass er keine unendliche Substanz, d. h. keine allwissende, allmächtige u. s. w. sei. Er kann dies voraussetzen, da Jeder, welcher weiss, dass er denkt, auch weiss, dass er über Vieles zweifelt und nicht Alles klar und deutlich einsieht.

Ferner ist zu bemerken, dass aus Def. 8. auch klar folgt, dass es nicht mehrere Götter geben kann, sondern nur einen, wie ich in Lehrsatz 11 hier und im Kap. 2. Th. II. meines Anhanges klar beweise.

Siebenter Lehrsatz.

Das Dasein Gottes ergiebt sich auch daraus, dass wir selbst, die wir seine Vorstellung haben, bestehen. [62 b])

Erläuterung. Zum Beweis dieses Lehrsatzes benutzt Descartes zwei Grundsätze; nämlich: „1) Wer „das Grössere oder Schwerere bewirken kann, kann auch „das Geringere bewirken. [63]) 2) Es ist mehr, eine Sub„stanz zu schaffen oder (nach Gr. 10) zu erhalten, als „wie Attribute oder Eigenschaften der Substanz zu schaf„fen“. [64]) Ich weiss nicht, was er damit sagen will. Denn was nennt er leicht und schwer? Nichts ist un-

bedingt *) leicht oder schwer, sondern nur in Bezug auf seine Ursache. Ein und dieselbe Sache kann daher je nach dem Unterschied der Ursachen leicht und schwer genannt werden. Wenn aber Descartes das schwer nennt, was mit vieler Mühe, und das leicht, was mit geringer Mühe von derselben Ursache vollbracht werden kann, z. B. dass, wer 50 Pfund heben könne, nur mit halb so viel Mühe 25 Pfund heben könne, so ist dieser Grundsatz nicht unbedingt wahr; Descartes kann auch daraus das, was er will, nicht beweisen. Denn wenn er sagt: „hätte ich die Kraft, mich selbst zu erhalten, so „hätte ich auch die Kraft, mir alle die Vollkommenheiten „zu geben, die mir fehlen“ [65]) (weil sie nämlich keine so grosse Macht erfordern), so kann ich ihm wohl zugeben, dass die Kraft, die ich auf meine Erhaltung verwende, auch vieles Andere leichter vollbringen könnte, wenn ich ihrer nicht zu meiner Erhaltung bedurft hätte; allein so lange ich sie zu meiner Erhaltung verwende, bestreite ich, dass ich sie auf Anderes verwenden könne, wenn es auch leichter ist, wie aus meinem Beispiele deutlich zu sehen ist. Auch hebt es die Schwierigkeit nicht, wenn man sagt, dass, da ich ein denkendes Wesen sei, ich auch nothwendig wissen müsse, ob ich alle meine Kräfte zu meiner Erhaltung verwende, und ob das die Ursache sei, weshalb ich mir keine weitern Vollkommenheiten beilege. Denn (abgesehen davon, dass hier nicht über die Sache selbst gestritten wird, sondern nur darüber, wie aus diesem Grundsatze die Nothwendigkeit des Lehrsatzes folge) wenn ich dies wüsste, so wäre ich mehr und brauchte vielleicht mehr Kraft, als ich habe, um mich in jener höhern Vollkommenheit zu erhalten. Ferner weiss ich nicht, ob es mehr Mühe erfordert, eine Substanz, als ein Attribut zu erzeugen (oder zu erhalten), d. h. um deutlicher und mehr philosophisch zu sprechen, ich weiss nicht, ob die Substanz nicht all ihrer

*) Um nicht nach weitern Beispielen zu suchen, nehme man das Beispiel einer Spinne, welche ihr Netz leicht spinnt, während die Menschen es nur mit der grössten Schwierigkeit vermöchten; dagegen vollbringen die Menschen mit Leichtigkeit Vieles, was vielleicht den Engeln unmöglich ist. (A. v. Sp.) [64 b.])

Kraft und ihres Wesens, mit dem sie sich erhält, zur Erhaltung ihrer Attribute bedarf. [66])

Doch ich lasse dies jetzt bei Seite und ermittle weiter, was unser verehrter Verfasser hier will, d. h. was er unter leicht und schwer versteht. Ich glaube nicht und kann nicht annehmen, dass er unter „schwer“ das Unmögliche (und von dem deshalb in keiner Weise vorgestellt werden kann, wie es geschehen könne) und unter „leicht“ nur das versteht, was keinen Widerspruch enthält (und von dem deshalb leicht vorgestellt werden kann, wie es geschieht). Allerdings scheint er in der 3ten Meditation auf den ersten Blick das zu wollen, wenn er sagt: „Auch darf ich nicht meinen, dass das mir viel„leicht Fehlende schwerer zu erlangen sei als das, was „schon in mir ist. Vielmehr war es offenbar viel schwe„rer für mich, d. h. für eine denkende Sache oder Sub„stanz, aus Nichts aufzutauchen, als u. s. w.“ [67])

Denn diese Annahme würde weder mit den Worten des Verfassers noch mit seinem Geiste stimmen. Ich könnte zunächst anführen, dass zwischen Möglichem und Unmöglichem oder zwischen Denkbarem und Undenkbarem kein Verhältniss besteht, so wenig, wie zwischen Etwas und Nichts. Deshalb passt die Macht so wenig zu dem Unmöglichen, wie die Erschaffung und Erzeugung zu dem Nicht-Seienden, und beide können deshalb nicht mit einander verglichen werden. Dazu kommt, dass ich nur das mit einander vergleichen und dessen Verhältniss erkennen kann, von dem ich einen klaren und deutlichen Begriff habe. Ich bestreite daher, dass Der, welcher das Unmögliche bewirken kann, auch das Mögliche bewirken könne. Denn welche Art von Schluss wäre der folgende: Wenn Jemand einen viereckigen Kreis machen kann, so wird er auch einen Kreis machen können, dessen sämmtliche Halbmesser gleich sind; oder: Wer machen kann, dass das Nichts etwas erleide, oder wer sich des Nichts wie eines Stoffes bedienen kann, aus dem er etwas fertigt, der wird auch die Macht haben, aus einer Sache Etwas zu machen. Denn unter Dergleichen besteht, wie gesagt, keine Uebereinstimmung, keine Aehnlichkeit, keine Vergleichung noch sonst irgend ein Verhältniss. Jedermann kann dies einsehen, wenn er

nur ein wenig Acht hat. Deshalb halte ich dies dem Geiste des Descartes für ganz zuwider.

Sehe ich jedoch auf den zweiten der beiden erwähnten Grundsätze, so scheint es, dass Descartes unter dem „Grösserem und Schwererem" das Vollkommenere verstanden haben will und unter dem „Geringerem und Leichterem" das Unvollkommenere. Aber auch dann bleibt die Sache sehr dunkel. Denn es kehrt auch hier die obige Schwierigkeit wieder, da ich, wie vorher, bestreite, dass Der, welcher das Grosse kann, auch zugleich und mit derselben Mühe, wie in dem Lehrsatz angenommen werden muss, auch das Geringere machen könne.

Wenn er ferner sagt: „Das Erschaffen oder Erhal-„ten der Substanz ist mehr als das der Attribute", so kann er sicherlich unter Attribute nicht das verstehen, was in der Substanz formal enthalten ist und von der Substanz selbst nur im Denken unterschieden wird, da dann das Erschaffen der Substanz und der Attribute dasselbe ist. Aus demselben Grunde kann er auch nicht diejenigen Eigenschaften der Substanz meinen, welche aus dem Wesen und der Definition der Substanz nothwendig folgen [68]). Noch viel weniger können aber darunter, obgleich dies seine Meinung zu sein scheint, die Eigenschaften und Attribute einer andern Substanz verstanden werden; wenn ich z. B. sage, dass ich die Macht habe, mich selbst, d. h. eine endliche denkende Substanz zu erhalten, so kann ich deshalb nicht auch sagen, dass ich die Macht habe, mir auch die Vollkommenheiten einer unendlichen Substanz zu verleihen, welche ihrem ganzen Wesen nach von mir verschieden ist. Denn die Kraft *) oder das Wesen, wodurch ich mich in meinem Sein erhalte, ist der ganzen Geltung nach von der Kraft oder dem Wesen unterschieden, wodurch eine unbedingt unendliche Substanz sich erhält, von welcher deren Kräfte und Eigenschaften nur im Denken unterschieden werden. [69]) Wollte ich daher annehmen (selbst vorausge-

*) Man bemerke, dass die Kraft, wodurch die Substanz sich erhält, nur ihr Wesen ist und nur im Worte von jener sich unterscheidet. Dies wird vorzüglich da Anwendung finden, wo ich im Anhange von Gottes Macht handeln werde. (A. v. Sp.)

setzt, dass ich mich selbst erhielte), dass ich mir die Vollkommenheiten einer unbedingt unendlichen Substanz verleihen könnte, so wäre dies ebenso, als wenn ich annähme, ich könnte mein ganzes Wesen vernichten und von Neuem eine unendliche Substanz erschaffen. Dies ist offenbar weit mehr, als wenn man nur annimmt, dass ich mich als eine endliche Substanz erhalten könne.

Wenn sonach nichts von Alledem unter den Attributen oder Eigenschaften verstanden werden kann, so bleiben nur die Beschaffenheiten übrig, welche die eigne Substanz überwiegend enthält (wie z. B. diese und jene Gedanken in der Seele, von denen ich klar bemerke, dass sie mir fehlen), nicht aber die, welche eine andere Substanz überwiegend enthält (wie z. B. diese oder jene räumliche Bewegung; denn dergleichen Vollkommenheiten sind für mich, als einem denkenden Wesen, keine Vollkommenheiten und können deshalb nicht als mir fehlend gelten). Aber dann kann das, was Descartes beweisen will, auf keine Weise aus diesem Grundsatz abgeleitet werden; nämlich dass, wenn ich mich erhalte, ich auch die Macht habe, mir alle die Vollkommenheiten zu geben, welche ich, als zu dem vollkommensten Wesen gehörend, klar erkenne; wie aus dem eben Gesagten genügend erhellt. Um indess die Sache nicht unbewiesen zu verlassen, und um alle Verwirrung zu vermeiden, schien es mir gut, die folgenden Lehnsätze im Voraus zu beweisen und dann auf diesen den Beweis dieses 7ten Lehrsatzes zu errichten. [70])

Erster Lehnsatz.

Je vollkommener eine Sache ihrer Natur nach ist, ein um so grösseres und nothwendigeres Dasein schliesst sie ein; und umgekehrt, je mehr eine Sache ihrer Natur nach dies nothwendige Dasein einschliesst, desto vollkommener ist sie.

Beweis. In der Vorstellung oder dem Begriffe jeder Sache ist das Dasein enthalten. (Nach Gr. 6.) Man nehme also an, dass A eine Sache ist, welche 10 Grade der Vollkommenheit hat. Ich sage nun, dass ihr Begriff mehr Dasein einschliesst, als wenn man angenommen hätte,

dass sie nur 5 Grade der Vollkommenheit enthalte. Denn da man von dem Nichts kein Dasein behaupten kann (vergl. Erl. zu Lehrs. 4), so verneint man an ihr ebenso viel von ihrer Möglichkeit zu sein, als man ihrer Vollkommenheit im Gedanken abnimmt, und als man sie mehr und mehr an dem Nichts Theil nehmen lässt. Wenn man sich deshalb vorstellt, dass ihre Grade der Vollkommenheit sich ohne Ende bis zu 0 oder zur Null vermindern, so wird sie dann kein Dasein, oder ein unbedingt unmögliches Dasein enthalten. Wenn man dagegen ihre Grade ohne Ende vermehrt, so wird man sie als das höchste Dasein und folglich als das nothwendigste Dasein enthaltend vorstellen. Dies war das Erste. [71]) — Da ferner diese beiden Bestimmungen auf keine Weise getrennt werden können (wie aus Gr. 6 und dem ganzen ersten Theil hier erhellt), so ergiebt sich auch das klar, was an zweiter Stelle als zu beweisen aufgestellt worden ist.

Anmerk. 1. Vieles wird als nothwendig daseiend behauptet, blos deshalb, weil eine bestimmte Ursache zu dessen Hervorbringung gegeben wird; allein von diesem spreche ich nicht; sondern nur von derjenigen Nothwendigkeit und Möglichkeit, welche aus der blossen Betrachtung der Natur oder des Wesens der Sache ohne Rücksicht auf seine Ursache folgt.

Anmerk. 2. Ich spreche hier nicht von der Schönheit und den andern Vollkommenheiten, welche die Menschen aus Aberglauben oder Unwissenheit als Vollkommenheiten wollen gelten lassen; sondern ich verstehe unter Vollkommenheit nur die Realität oder das Sein. So wie ich also z. B. bemerke, dass in der Substanz mehr Realität als in ihren Zuständen oder Accidenzen enthalten ist, so erkenne ich klar, dass sie deshalb auch ein nothwendigeres und vollkommeneres Dasein als die Accidenz enthält, wie aus Gr. 4. und 6. genügend erhellt. [72])

Zusatz. Hieraus folgt, dass, was ein nothwendiges Dasein einschliesst, das vollkommenste Wesen oder Gott ist. [73])

Zweiter Lehnsatz.

Wer die Macht hat, sich zu erhalten, dessen Natur enthält das nothwendige Dasein.

Beweis. Wer die Kraft hat, sich zu erhalten, hat auch die, sich zu erschaffen (nach Gr. 10), d. h. (wie man leicht einräumen wird) er bedarf keiner äussern Ursache zu seinem Dasein, vielmehr wird seine eigne Natur die genügende Ursache sein, dass er entweder möglicher Weise oder nothwendig besteht. Allein das Erstere, „möglicher Weise“, ist nicht statthaft; denn (nach dem, was ich bei Gr. 10 dargelegt) dann würde daraus, dass er schon besteht, nicht folgen, dass er auch später bestehen werde (was gegen die Annahme geht). Deshalb muss er nothwendig bestehen, d. h. seine Natur enthält das nothwendige Dasein. W. z. b. w. [74])

Der Beweis für den 7ten Lehrsatz.

Wenn ich die Kraft hätte, mich selbst zu erhalten, so wäre meine Natur derart, dass ich ein nothwendiges Dasein enthielte (nach Lehns. 2), und deshalb würde dann (nach Zus. zu Lehns. 1) meine Natur alle Vollkommenheiten enthalten. Allein ich finde in mir, als denkendem Wesen, viele Unvollkommenheiten, z. B. dass ich zweifle, dass ich begehre u. s. w., deren ich (nach Erl. zu Lehrs. 4) gewiss bin; deshalb habe ich keine Kraft, mich zu erhalten. Auch kann ich nicht sagen, dass ich deshalb jene Vollkommenheiten entbehre, weil ich sie mir jetzt verweigern will; denn dies würde dem ersten Lehnsatze und dem, was ich in mir deutlich finde (nach Gr. 5), widersprechen.

Ferner kann ich, so lange ich bestehe, nicht bestehen, ohne dass ich erhalten werde, sei es von mir selbst, wenn ich die Kraft dazu habe, sei es von einem Andern, der diese Kraft hat (nach Gr. 10 und 11). Aber ich bestehe (nach Erl. zu Lehrs. 4), und doch habe ich nicht die Kraft, mich selbst zu erhalten, wie schon bewiesen worden. Deshalb werde ich von einem Andern erhalten; aber nicht von einem solchen, der nicht die Kraft, sich zu erhalten, hat (aus demselben Grunde, aus dem ich selbst, wie ich gezeigt, mich nicht erhalten kann), also von Jemand, der die Kraft, sich zu erhalten, hat, d. h. (nach Lehnsatz 2), dessen Natur das nothwendige Dasein einschliesst, d. h. (nach Zusatz zu Heisches. 1) der alle die Vollkommenheiten enthält, welche, wie ich klar erkenne, zu den vollkommensten Wesen gehören.

Deshalb besteht ein vollkommenstes Wesen, d. h. Gott. W. z. B. w. [75])

Zusatz. Gott kann Alles das bewirken, was wir klar und deutlich vorstellen, und zwar so, wie wir es vorstellen.

Beweis. Dies ergiebt sich Alles klar aus dem vorgehenden Lehrsatz. Da ist bewiesen, dass Gott deshalb besteht, weil Jemand bestehen muss, in dem alle die Vollkommenheiten enthalten sind, von denen die Vorstellung in uns ist. Wir haben aber in uns die Vorstellung einer so grossen Macht Jemandes, dass von diesem allein, in dem diese Macht ist, der Himmel, die Erde und auch alles Andere, was ich als möglich einsehe, gemacht werden kann. Deshalb ist mit dem Beweis von dem Dasein Gottes auch Alles dies von ihm bewiesen [76]).

Achter Lehrsatz.

Die Seele und der Körper sind wirklich verschieden.

Beweis. Was wir klar vorstellen, kann von Gott so bewirkt werden, wie wir es vorstellen (nach dem vorgehenden Zus.). Nun stellen wir uns klar die Seele vor, d. h. (nach Def. 6) eine ohne Körper denkende Substanz, d. h. (nach Def. 7) die keine ausgedehnte Substanz ist (nach Lehrs. 3 und 4), und ebenso umgekehrt den Körper ohne Seele (wie Alle leicht einräumen). Deshalb kann wenigstens vermöge der Macht Gottes die Seele ohne Körper und der Körper ohne Seele sein.

Nun sind Substanzen, von welchen eine ohne die andere sein kann, wirklich unterschieden (nach Def. 10); aber die Seele und der Körper sind Substanzen (nach Def. 5, 6. 7), von welchen die eine ohne die andere sein kann, deshalb sind die Seele und der Körper wirklich unterschieden. [77])

Man sehe Lehrs. 4 bei Desc. am Ende seiner Antwort auf die zweiten Einwürfe und das § 22—29, Th. I. der Prinzipien Gesagte, da ich es hierher zu übertragen nicht für nöthig halte. [78])

Neunter Lehrsatz.

Gott ist allwissend.

Beweis. Wenn man dies bestreitet, so weiss Gott

entweder Nichts oder nicht Alles, sondern nur Einiges. Allein das Wissen von Einigem und das Nicht-Wissen des Uebrigen setzt einen begrenzten und unvollkommnen Verstand voraus, den Gott zuzuschreiben, widersinnig ist (nach Def. 8). Sollte aber Gott Nichts wissen, so zeigt dies entweder bei Gott einen Mangel des Wissens an, wie bei den Menschen, wenn sie nichts wissen, und enthält dann eine Unvollkommenheit, welche in Gott nicht sein kann (nach Def. 8), oder es zeigt an, dass es Gottes Vollkommenheit widerspricht, dass er Etwas wisse. Allein wenn so das Wissen bei ihm völlig verneint wird, so kann er auch kein Wissen erschaffen (nach Gr. 8). Da wir aber das Wissen klar und deutlich vorstellen, so kann Gott dessen Ursache sein (nach Zus. zu Lehrs. 17). [79]) Deshalb ist es durchaus nicht der Fall, dass es der Vollkommenheit Gottes widerspreche, wenn er Etwas wisse, und deshalb wird er allwissend sein. W. z. b. w. [80])

Erl. Wenn man gleich einräumen muss, dass Gott unkörperlich ist, wie in Lehrs. 16. bewiesen wird, so ist dies doch nicht so zu verstehen, als wenn alle Vollkommenheiten der Ausdehnung von ihm fern gehalten werden werden müssten; vielmehr ist dies nur so weit nöthig, als die Natur und Eigenthümlichkeit der Ausdehnung eine Unvollkommenheit enthalten. Dies gilt auch von dem Wissen Gottes, wie Alle, welche sich über den gemeinen Haufen der Philosophen erheben wollen, zugestehen und wie in meinem Anhange Th. 2, Kap. 7 ausführlich dargelegt werden wird.

Zehnter Lehrsatz.

Alle Vollkommenheit, die in Gott angetroffen wird, ist von Gott.

Beweis. Will man dies nicht zugeben, so mag in Gott eine Vollkommenheit sein, die nicht von ihm ist; sie wird dann in ihm sein, entweder von sich selbst oder von Etwas, was von Gott verschieden ist. Ist sie von sich selbst, so hat sie ein nothwendiges oder ein am wenigsten blos mögliches Dasein (nach Lehns. 2 zu Lehrs. 7), und sie wird daher (nach Zus. zu Lehns. 1) etwas höchst Vollkommenes sein, also (nach Def. 8) Gott selbst. Sagt man also, dass Etwas in Gott sei,

was von sich selbst ist, so sagt man damit zugleich, dass es von Gott ist; w. z. b. w. Ist es dagegen von etwas von Gott Verschiedenem, so kann dann Gott gegen Def. 8 nicht durch sich allein als das Vollkommenste vorgestellt werden. Deshalb ist Alles, was an Vollkommenheit in Gott angetroffen wird, von Gott. W. z. b. w. [81])

Elfter Lehrsatz.

Es giebt nicht mehrere Götter.

Beweis. Wenn man dies bestreitet, so stelle man sich, wenn es möglich ist, mehrere Götter, z. B. A und B, vor. Dann ist nothwendig (nach Lehrs. 9) sowohl A, wie B allwissend; d. h. A weiss Alles, also sich selbst und B, und umgekehrt weiss B sich und A. Allein da A und B nothwendig bestehen (nach Lehrs. 5), so ist B selbst die Ursache der Wahrheit und Nothwendigkeit seiner Vorstellung in A; und umgekehrt ist A selbst die Ursache der Wahrheit und Nothwendigkeit seiner Vorstellung in B. Somit wird in A eine Vollkommenheit sein, die nicht von ihm selbst ist, und eine in B, die nicht von B ist, und deshalb werden Beide (nach dem vorigen Lehrs.) nicht Gott sein. Somit giebt es nicht mehrere Götter. W. z. b. w.

„Man merke, wie daraus allein, dass ein Ding in „sich selbst sein nothwendiges Dasein einschliesst, wie „dies bei Gott der Fall ist, nothwendig folgt, dass dieses „Ding einzig ist. Jeder wird dies bei aufmerksamem „Nachdenken von selbst bemerken, und ich hätte es hier „auch beweisen können, aber freilich nicht auf eine so „allgemein verständliche Weise, wie es in diesem Lehr„satz geschehen ist. [82])

Zwölfter Lehrsatz.

Alles Bestehende wird nur durch die Kraft Gottes erhalten.

Beweis. Man nehme, wenn man dies bestreitet, an, dass Etwas sich selbst erhalte; dann enthält (nach Lehns. 2 zu Lehrs. 7) seine Natur ein nothwendiges Dasein, und es muss deshalb (nach Zus. zu Lehns. 1 zu Lehrs. 7)' Gott sein, und es gäbe dann mehrere Götter,

was widersinnig ist (nach Lehrs. 11). Deshalb wird Alles nur durch Gottes Kraft erhalten. W. z. b. w. [83])

Zusatz 1. Gott ist der Schöpfer aller Dinge.

Beweis. Gott erhält (nach Lehrs. 12) Alles, d. h. (nach Gr. 10) er hat Alles, was besteht, erschaffen und erschafft es noch fortwährend. [84])

Zusatz 2. Die Dinge haben in sich kein Wesen, welche die Ursache von Gottes Wissen derselben ist; vielmehr ist Gott die Ursache der Dinge, auch ihrem Wesen nach.

Beweis. Da in Gott keine Vollkommenheit angetroffen wird, die nicht von ihm ist (nach Lehrs. 10), so können die Dinge durch sich kein Wesen haben, welches die Ursache von Gottes Wissen wäre. Vielmehr folgt, da Gott Alles nicht aus einem Anderen erzeugt, sondern gänzlich erschaffen hat (nach Lehrs. 12 mit Zus.), und da die Handlung des Erschaffens keine andere Ursache als die wirkende gestattet [85]) (denn so definire ich das Erschaffen), welche Gott ist, dass die Dinge vor ihrer Erschaffung durchaus Nichts gewesen sind, und dass mithin Gott auch die Ursache ihres Wesens ist. W. z. b. w.

Dieser Zusatz ergiebt sich daraus, dass Gott aller Dinge Ursache oder Schöpfer ist (nach Zus. 1), und dass die Ursache alle Vollkommenheiten der Wirkung in sich enthalten muss (nach Gr. 8), wie Jedermann leicht bemerken kann. [86])

Zusatz 3. Hieraus folgt klar, dass Gott nicht empfindet und nicht eigentlich wahrnimmt; denn sein Wissen wird von keinem äussern Gegenstand bestimmt, sondern Alles geht aus ihm selbst hervor. [87])

Zusatz 4. Gott ist, der Ursachlichkeit nach, vor dem Wesen und dem Dasein der Dinge, wie sich klar aus Zus. 1 und 2 dieses Lehrsatzes ergiebt.

Dreizehnter Lehrsatz.

Gott ist höchst wahrhaft und durchaus kein Betrüger.

Beweis. Man kann (nach Def. 8) Gott nichts beilegen, was eine Unvollkommenheit enthält, und da *) jeder

*) Ich habe diesen Satz nicht unter die Grundsätze aufgenommen, weil es keinesweges nöthig war. Denn ich be-

Betrug (wie selbstverständlich ist) oder jede Absicht, zu täuschen, nur aus Bosheit oder Furcht hervorgeht, die Furcht aber eine verminderte Macht und die Bosheit die Beraubung der Güte voraussetzt, so kann Gott, als dem mächtigsten und besten Wesen, ein Betrug oder eine Absicht, zu täuschen, nicht zugeschrieben werden; vielmehr muss er als höchst wahrhaft und als kein Betrüger gelten, w. z. b. w. Man sehe die Antwort von Descartes auf die zweiten Einwürfe No. 4. [88])

Vierzehnter Lehrsatz.

Alles, was man klar und deutlich auffasst, ist wahr.

Die Fähigkeit, das Wahre von dem Falschen zu unterscheiden, welche (wie Jeder in sich findet und aus allem bisher Bewiesenem ersichtlich ist) in uns besteht, ist von Gott geschaffen und wird stetig von ihm erhalten (nach Lehrs. 12 mit Zus.), d. h. (nach Lehrs. 13) von einem höchst wahrhaften und durchaus nicht betrügerischen Wesen, und er hat uns kein Vermögen gegeben (wie Jeder in sich bemerkt), demjenigen nicht zuzustimmen, und uns dessen zu enthalten, was wir klar und deutlich auffassen; wenn wir also hierbei getäuscht würden, so würden wir von Gott getäuscht, und Gott wäre ein Betrüger, was (nach Lehrs. 13) widersinnig ist. Deshalb ist das, was wir klar und deutlich auffassen, wahr. W. z. b. w. [89])

Erl. Da dasjenige, welchem wir nothwendig zustimmen müssen, wenn es von uns klar und deutlich aufgefasst worden ist, nothwendig wahr sein muss, und da wir das Vermögen haben, dem Dunklen oder Zweifelhaften oder dem, was nicht aus den sichersten Prinzipien abge-

---

durfte seiner nur zum Beweis dieses Lehrsatzes, und weil, so lange ich Gottes Dasein noch nicht kannte, ich nur das als wahr behaupten wollte, was ich aus der ersten Erkenntniss: Ich bin, ableiten konnte, wie ich in der Erläuterung zu Lehrs. 4 erinnert habe. Ferner habe ich die Definitionen der Furcht und der Bosheit nicht oben unter die Definitionen gestellt, weil Jedermann sie kennt, und ich ihrer nur zu diesem Lehrsatze bedarf. (A. v. Sp.)

leitet ist, nicht beizustimmen, wie Jeder in sich bemerkt, so können wir uns offenbar immer hüten, dass wir nicht in Irrthum gerathen, und dass wir niemals getäuscht werden (was auch aus dem Folgenden sich noch klarer ergeben wird), sobald wir nur uns fest vornehmen, nichts für wahr zu behaupten, was wir nicht klar und deutlich auffassen, oder was nicht aus an sich klaren und deutlichen Prinzipien abgeleitet ist. [90])

Funfzehnter Lehrsatz.

Der Irrthum ist nichts Positives.

Beweis. Wäre der Irrthum etwas Positives, so hätte er Gott allein zur Ursache und müsste fortwährend von ihm erschaffen werden (nach Lehrs. 12). Allein dies ist widersinnig (nach Lehrs. 13); deshalb ist der Irrthum nichts Positives. W. z. b. w. [91])

Erläuterung. Wenn der Irrthum nichts Positives im Menschen ist, so kann er nur eine Beraubung des rechten Gebrauchs der Freiheit sein (nach der Erl. zu Lehrs. 14), also nur in dem Sinne, wie wir die Abwesenheit der Sonne als die Ursache der Finsterniss bezeichnen, oder wie Gott, weil er ein Kind mit Ausnahme des Sehens den andern Kindern gleich gemacht hat, als die Ursache von dessen Blindheit gilt. So heisst auch Gott die Ursache des Irrthums, weil er uns nur einen auf Weniges sich erstreckenden Verstand gegeben hat. Um dies deutlich einzusehn, und wie der Irrthum von dem blossen Missbrauch unsers Willens abhängt, und wie wir endlich uns vor dem Irrthum schützen können, will ich die verschiedenen Arten des Denkens in das Gedächtniss zurückrufen, d. h. alle Arten des Vorstellens (wie das Wahrnehmen, die Einbildungskraft und das reine Erkennen) und des Wollens (wie das Begehren, das Verabscheuen, das Bejahen, das Verneinen, das Zweifeln); denn alle Arten des Denkens können auf diese beiden Arten zurückgeführt werden. [92])

Dabei habe ich nur zu bemerken, 1) dass die Seele, so weit sie Etwas klar und deutlich einsieht und dem beistimmt, sich nicht täuschen kann (nach Lehrs. 14); ebenso wenig kann sie dies da, wo sie Etwas nur vorstellt, ohne ihm beizustimmen. Denn wenn ich mir jetzt

auch ein geflügeltes Pferd vorstelle, so enthält diese Vorstellung nichts Falsches, so lange ich nicht als wahr annehme, dass es ein geflügeltes Pferd gebe, und so lange ich auch nicht zweifle, ob es ein solches gebe. Da nun das Zustimmen nur eine Bestimmung des Willens ist, so erhellt, dass der Irrthum blos von dem Gebrauch des Willens abhängt. [93])

Damit dies noch klarer werde, bemerke man 2tens, dass wir die Macht haben, nicht blos dem beizustimmen, was wir klar und deutlich auffassen, sondern auch dem, was wir auf irgend eine andere Weise vorstellen, da unser Wille durch keine Schranken gehindert ist. Jedermann kann dies klar einsehen, wenn er nur bedenkt, dass, wenn Gott uns eine unbeschränkte Kraft der Einsicht hätte geben wollen, er nicht nöthig gehabt hätte, die Kraft der Zustimmung grösser uns zu verleihen, als wir sie schon haben, um allem Eingesehenen zustimmen zu können; vielmehr würde die Kraft, wie wir sie jetzt haben, genügen, um unendlich Vielem beizustimmen. Auch erfahren wir thatsächlich, dass wir Vielem zustimmen, was wir aus keinen gewissen Grundsätzen abgeleitet haben. Hieraus erhellt, dass, wenn der Verstand sich ebenso weit wie die Willenskraft erstreckte, oder wenn die letztere sich nicht weiter als der Verstand erstreckte, oder endlich, wenn wir die Willenskraft innerhalb der Grenzen des Verstandes einhalten könnten, wir nie in Irrthum verfallen würden (nach Lehrs. 14). [94])

Nun fehlt uns aber die Macht für die Erfüllung der beiden ersten Erfordernisse; denn sie verlangen, dass der Wille nicht unbeschränkt sei, oder dass der erschaffene Verstand unbeschränkt sei. Es bleibt also nur der dritte Fall zu erwägen, d. h. ob wir die Macht haben, unser Willensvermögen innerhalb der Schranken unseres Verstandes zu erhalten. Nun ist aber unser Wille in der Bestimmung seiner selbst frei, also haben wir die Macht, das Vermögen der Zustimmung innerhalb der Schranken unseres Verstandes zu halten und so uns vor dem Irrthum zu schützen. Sonach ist es klar, dass es blos auf den Gebrauch unseres Willens ankommt, um gegen den Irrthum jederzeit geschützt zu sein. Die Freiheit unseres Willens ist aber § 39 Th. I der Prinzipien und in der 4. Meditation und von mir selbst im letzten Kapitel des

Anhanges ausführlich dargelegt. [95]) Wenn man auch, im Fall man etwas klar und deutlich erfasst, dem beistimmen muss, so hängt doch diese nothwendige Zustimmung nicht von der Schwäche unseres Wollens, sondern blos von seiner Freiheit und Vollkommenheit ab. Denn das Zustimmen ist in Wahrheit eine Vollkommenheit in uns (wie selbstverständlich ist), und der Wille ist niemals vollkommener und freier, als wenn er sich durchaus bestimmt. Da dies nur eintreten kann, wenn die Seele Etwas klar und deutlich einsieht, so wird sie nothwendig sofort diese Vollkommenheit sich geben (nach Gr. 5). Deshalb dürfen wir durchaus uns nicht für weniger frei halten, weil wir bei der Erfassung des Wahren uns keineswegs gleichgültig verhalten, vielmehr gilt als gewiss, dass wir um so weniger frei sind, je mehr wir unbestimmt uns verhalten.

Es bleibt also nur noch zu erklären, wie der Irrthum in Bezug auf den Menschen nur eine Beraubung und in Bezug auf Gott nur eine reine Verneinung ist. Man wird dies leicht einsehen, wenn man erwägt, dass wir deshalb, weil wir neben dem klar Erkannten noch vieles Andere erfassen, vollkommner sind, als wenn letzteres nicht stattfände. Dies ergiebt sich deutlich daraus, dass, wenn wir gar nichts klar und deutlich, sondern Alles nur verworren erfassen könnten, wir nichts Vollkommneres besitzen würden, als diese verworrene Auffassung, und dass für unsere Natur dann nichts weiter verlangt werden könnte. Ferner ist das Zustimmen zu etwas wenn auch Verworrenem, insoweit es eine Thätigkeit ist, eine Vollkommenheit. Jedermann würde das klar werden, wenn er, wie oben geschehen, annähme, dass das klare und deutliche Auffassen der menschlichen Natur widerspräche; dann ergäbe sich klar, dass es für den Menschen weit besser wäre, dem wenn auch Verworrenen beizustimmen, um dabei seine Freiheit zu üben, als immer unbestimmt, d. h. (wie gezeigt worden) in dem niedrigsten Grade der Freiheit zu verharren. Auch wird sich dies als nothwendig ergeben, wenn man auf das Zweckmässige und Nützliche im menschlichen Leben achtet, wie die tägliche Erfahrung Jedem genügend lehrt. [96])

Wenn sonach alle unsere einzelnen Arten des Denkens, an sich betrachtet, vollkommen sind, so können sie

insoweit nicht das enthalten, was die Form des Irrthums [97]) ausmacht. Giebt man aber auf die verschiedenen Arten zu Wollen acht, so zeigt sich die eine vollkommener als die andere; je nachdem die eine mehr als die andere den Willen weniger unbestimmt, d. h. freier macht. Ferner sieht man, dass, so lange man dem Verworren-Vorgestellten zustimmt, man bewirkt, dass die Seele weniger zur Unterscheidung des Wahren von dem Falschen geschickt ist, und man deshalb der besten Freiheit noch entbehrt. Deshalb enthält die Zustimmung zu verworrenen Vorstellungen, so weit sie etwas Positives ist, keine Unvollkommenheit und keine Form des Irrthums, sondern nur so weit man sich dadurch der besten Freiheit, die zu unsrer Natur gehört und in unsrer Macht steht, beraubt. Die ganze Unvollkommenheit des Irrthums wird also in der blossen Beraubung der besten Freiheit bestehen und diese nennt man Irrthum. Beraubung heisst sie, weil wir dadurch eine Vollkommenheit, die unserer Natur zukommt, beraubt werden, und Irrthum, weil wir durch unsere Schuld diese Vollkommenheit entbehren, insofern wir, obgleich wir es können, den Willen nicht innerhalb der Schranken des Verstandes erhalten. [98]) Wenn sonach der Irrthum rücksichtlich des Menschen nur eine Beraubung des vollkommenen oder rechten Gebrauchs seiner Freiheit ist, so folgt, dass seine Beraubung in keinem Vermögen, was der Mensch von Gott hat, und in keiner Wirksamkeit des Vermögens, so weit es von Gott abhängt, enthalten ist. Auch kann man nicht sagen, dass Gott uns des grösseren Verstandes, den er uns geben konnte, beraubt habe und deshalb gemacht habe, dass wir in den Irrthum gerathen können. Denn die Natur keines Dinges kann ausser dem, was Gottes Wille ihm verleihen gewollt, noch Etwas von Gott verlangen; noch gehört etwas Weiteres zu dem Dinge, da vor Gottes Willen nichts vorher bestanden hat, noch vorgestellt werden kann [99]) (wie ausführlich in meinem Anhange Kap. 7 und 8 dargelegt wird). Deshalb hat uns Gott ebenso wenig eines grösseren Verstandes oder eines vollkommneren Vermögens der Einsicht beraubt, wie er den Kreis der Eigenschaften einer Kugel oder den Umring der Eigenschaften einer Hohlkugel beraubt hat. [100])

Da sonach keines unserer Vermögen, wie man sie

auch betrachtet, eine Unvollkommenheit in Gott anzeigen kann, so folgt klar, dass jene Unvollkommenheit, in welcher die Form des Irrthums besteht, nur in Bezug auf den Menschen eine Beraubung ist, aber in Bezug auf Gott, als seiner Ursache, nicht eine Beraubung, sondern nur eine Verneinung genannt werden kann.

Sechzehnter Lehrsatz.

Gott ist unkörperlich.

Beweis. Der Körper ist der unmittelbare Gegenstand der Ortsbewegung (nach Def. 7); wäre daher Gott körperlich, so könnte er in Theile getheilt werden. Das enthält klar eine Unvollkommenheit und wäre deshalb bei Gott anzunehmen verkehrt (nach Def. 3).

Ein anderer Beweis. Wäre Gott körperlich, so könnte er in Theile getheilt werden (nach Def. 7). Nun muss ein jeder dieser Theile entweder für sich bestehen können oder nicht; im letztern Falle gliche er dem Uebrigen, was von Gott geschaffen ist und würde deshalb, wie jedes geschaffene Ding, durch dieselbe Macht Gottes forterschaffen werden (nach Lehrs. 10 u. Gr. 11), und er würde deshalb nicht mehr, wie die übrigen erschaffenen Dinge, zu Gottes Natur gehören, was widersinnig ist (nach Lehrs. 5). Besteht aber jeder Theil für sich, so muss auch jeder sein nothwendiges Dasein einschliessen (nach Lehns. 2 zu Lehrs. 7), und jeder Theil wäre deshalb ein höchst vollkommenes Ding (nach Zusatz zu Lehnsatz 2 zu Lehrsatz 7). Nun ist aber auch das widersinnig (nach Lehr. 11), deshalb muss Gott unkörperlich sein. W. z. b. w. [101])

Siebzehnter Lehrsatz.

Gott ist das einfachste Wesen.

Beweis. Wenn Gott aus Theilen bestände, so müssten diese Theile (wie Jedermann leicht zugestehen wird) wenigstens der Natur Gottes vorhergehen, was widersinnig ist (nach Zus. 4. Lehrs. 12); Gott ist daher das einfachste Wesen. W. z. b. w.

Zusatz. Hieraus folgt, dass Gottes Einsicht und Wille, oder sein Beschliessen und seine Macht nur im Denken von seinem Wesen unterschieden werden können. [102])

Achtzehnter Lehrsatz.

Gott ist unveränderlich.

Beweis. Wäre Gott veränderlich, so könnte er nicht blos theilweise, sondern müsste seinem ganzen Wesen nach sich verändern (nach Lehrs. 7). Allein das Wesen Gottes besteht mit Nothwendigkeit (nach Lehrs. 5, 6 und 7), mithin ist Gott unveränderlich. W. z. b. w.[103])

Neunzehnter Lehrsatz.

Gott ist ewig.

Beweis. Gott ist das höchst-vollkommene Wesen (nach Lehrs. 8), und daraus folgt (nach Lehr. 5), dass er nothwendig besteht. Ertheilt man ihm aber ein beschränktes Dasein, so müssen nothwendig die Schranken seines Daseins, wenn auch nicht von uns, doch von Gott erkannt werden (nach Lehrs. 9), weil er allweise ist. Somit wird Gott erkennen, dass er, d. h. (nach Def. 8) ein höchst vollkommenes Wesen, über diese Schranken hinaus nicht bestehen wird, was widersinnig ist (nach Lehrs. 5); deshalb hat Gott kein beschränktes, sondern ein unbeschränktes Dasein, was man die Ewigkeit nennt. Man sehe Kap. 1, Th. II meines Anhangs. Gott ist demnach ewig. W. z. b. w. [104])

Zwanzigster Lehrsatz.

Gott hat von Ewigkeit her Alles im voraus geordnet.

Beweis. Da Gott ewig ist (nach Lehrs. 19), so wird auch seine Einsicht ewig sein; denn sie gehört zu seinem ewigen Wesen. (Nach Zus. zu Lehrs. 17.) Nun ist seine Einsicht von seinem Willen oder Beschluss sachlich nicht verschieden (nach Zus. zu Lehrs. 17); wenn man also sagt, Gott habe von Ewigkeit her alle Dinge erkannt, so sagt man zugleich, dass er von Ewigkeit her alle Dinge gewollt oder beschlossen habe. W. z. b. w. [105])

Zusatz. Hieraus folgt, dass Gott in seinen Werken höchst beständig ist.

Einundzwanzigster Lehrsatz.

Es besteht in Wahrheit eine Substanz, die in die Länge, Breite und Tiefe ausgedehnt ist, und wir sind mit einem Theil derselben vereint.

Das ausgedehnte Ding gehört, wie wir klar und deutlich einsehen, nicht zur Natur Gottes (nach Lehrs. 10); aber es kann von Gott geschaffen werden (nach Zusatz zu Lehrs. 7 und nach Lehrs. 8). Ferner sehen wir klar und deutlich ein (wie Jeder in sich, soweit er denkt, bemerken wird), dass die ausgedehnte Substanz die ausreichende Ursache ist, um in uns den Kitzel, den Schmerz und ähnliche Vorstellungen oder Gefühle hervorzubringen, welche fortwährend in uns, ohne unser Zuthun, hervorgebracht werden. Wollten wir ausser dieser ausgedehnten Substanz eine andere Ursache unserer Gefühle, etwa Gott oder einen Engel annehmen, so würden wir sofort die klare und deutliche Vorstellung, welche wir haben, zerstören. Wenn*) wir daher auf unsre Vorstellungen recht Acht haben und nichts zulassen, als was wir klar und deutlich vorstellen, so werden wir völlig geneigt und durchaus nicht gleichgültig dagegen sein, nämlich zuzustimmen, dass die ausgedehnte Substanz die alleinige Ursache unserer Gefühle sei, und auch zu behaupten, dass ein ausgedehntes, von Gott geschaffenes Ding bestehe. Und hierin können wir allerdings nicht irren (nach Lehrs. 14 mit Zus.); deshalb behauptet man wahrheitsgemäss, dass eine in die Länge, Breite und Tiefe ausgedehnte Substanz bestehe. Dies war das Erste. [106])

Wir beobachten ferner unter unseren Gefühlen, welche in uns von der ausgedehnten Substanz hervorgebracht werden müssen (wie ich gezeigt habe), einen grossen Unterschied; so, wenn ich sage, ich fühle oder sehe einen Baum, oder wenn ich sage, dass ich Durst oder Schmerzen habe, u. s. w. Die Ursache des Unterschieds kann ich, wie ich klar sehe, nicht eher verstehen, als bis ich erkenne, dass ich mit einem Theile des Stoffes innig geeint bin und mit anderen Theilen desselben nicht so. Da ich dies nun klar und deutlich einsehe, und ich es in keiner andern Weise mir vorstellen kann, so ist es wahr (nach Lehrs. 14 mit Zus.), dass ich mit einem Theile des Stoffes vereint bin. Das war das Zweite; damit ist bewiesen, w. z. b. w.

---

*) Man sehe den Beweis von Lehrs. 14 und den Zusatz zu Lehrs. 15. (A. v. Sp.)

„Anmerkung. Ehe der Leser sich hier nicht als ein „blos denkendes Ding betrachtet, was keinen Körper hat, „und ehe er nicht alle seine früheren Gründe für die An- „nahme, dass Körper bestehen, wie Vorurtheile von sich ab- „thut, wird er vergeblich diesen Beweis zu fassen ver- „suchen.“ 107)

Zweiter Theil. 108)

Forderung. Es wird hier nur gefordert, dass Jeder auf seine Vorstellungen möglichst genau Acht gebe, damit er das Klare von dem Dunkeln unterscheiden könne. 109)

Def. 1. Ausdehnung ist das, was aus drei Richtungen besteht; aber ich verstehe darunter nicht den Akt des Ausdehnens, noch etwas von der Grösse (Quantität) Verschiedenes. 110)

Def. 2. Unter Substanz verstehe ich das, was zu seinem Dasein nur der Beihülfe Gottes bedarf. 111)

Def. 3. Atom ist ein seiner Natur nach untheilbarer Theil des Stoffes. 112)

Def. 4. Unbegrenzt ist das, dessen Grenzen (wenn es deren hat), von dem menschlichen Verstand nicht erforscht werden können. 113)

Def. 5. Das Leere ist die Ausdehnung ohne körperliche Substanz. 114)

Def. 6. Der Raum wird nur im Denken von der Ausdehnung unterschieden, ohne sachlich verschieden zu sein. (Man sehe § 10. Th. II der Prinzipien.) 115)

Def. 7. Was im Denken getheilt werden kann, das ist, wenigstens der Möglichkeit nach, theilbar. 116)

Def. 8. Die örtliche Bewegung ist die Ueberführung eines Theils des Stoffes oder eines Körpers aus der Nachbarschaft der Körper, die ihn unmittelbar berühren und die als ruhend angenommen werden, in die Nachbarschaft anderer. 117)

„Descartes bedient sich dieser Definition, um die „örtliche Bewegung zu erklären. Um sie recht zu ver- „stehen, ist zu beachten:

„1) Dass er unter Theil des Stoffes Alles versteht, „was zugleich fortbewegt wird, wenn es auch selbst aus „vielen Theilen bestehen kann.“

„2) Dass er zur Vermeidung von Verwirrung in die- „ser Definition nur von dem spricht, was beständig in der „beweglichen Sache ist, d. h. in der Ueberführung, damit „es nicht, wie von Manchem geschehen ist, mit der Kraft „oder Handlung verwechselt werde, welche die Ueber- „tragung bewirkt. Man meint, dass diese Kraft oder Hand- „lung nur zur Bewegung nöthig sei, aber nicht zur Ruhe; „indess ist man hier im Irrthum. Denn selbstverständlich „ist die gleiche Kraft nöthig, um einem ruhenden Körper „gewisse Grade der Bewegung beizubringen, als ihm diese „Grade wieder zu nehmen und somit ihn zur Ruhe zu „bringen. Auch die Erfahrung lehrt das; denn es ist „beinah die gleiche Kraft nöthig, um ein in einem stillen „Wasser liegendes Fahrzeug zur Bewegung zu bringen, „als um das bewegte sofort zum Stillstand zu bringen; „beide Kräfte wären sicherlich einander gleich, wenn die „eine Kraft nicht von der Schwere und Langsamkeit des „von dem Fahrzeug gehobenen Wassers in dem Aufhalten „desselben unterstützt würde.“ 118)

„3) Dass er sagt, die Ueberführung geschehe aus der „Nachbarschaft anstossender Körper in die Nachbarschaft „anderer und nicht aus einem Orte in den andern. Denn „der Ort (wie er selbst § 13, Th. II erläutert) ist nichts „Gegenständliches, sondern besteht nur in unserem Den- „ken, weshalb man von demselben Körper sagen kann, „dass er zugleich den Ort verändere und nicht verändere. „Aber man kann nicht ebenso sagen, dass er zugleich „aus der Nachbarschaft eines anstossenden Körpers über- „geführt und nicht übergeführt werde, da in demselben „Zeitpunkte nur ein und derselbe Körper denselben be- „weglichen Körper berühren kann.“ 119)

„4) Dass er nicht sagt, die Ueberführung geschehe „unbedingt aus der Nachbarschaft angrenzender Körper, „sondern nur solcher, welche als ruhend gelten. Denn „damit der Körper A von dem ruhenden Körper B über-

„geführt werde, ist dieselbe Kraft von der einen wie von „der andern Seite nöthig, was deutlich aus dem Fall er- „hellt, wo ein Kahn an dem Schlamm oder Sand im „Grunde des Wassers hängen bleibt, da, um diesen Kahn „fortzubewegen, die gleiche Kraft sowohl gegen den Bo- „den, wie gegen den Kahn anzuwenden ist. Deshalb „wird die Kraft, mit der der Körper bewegt werden soll, „ebenso auf den bewegten wie auf den ruhenden verwen- „det. Ebenso ist die Fortführung gegenseitig; denn wenn „der Kahn von dem Sande getrennt wird, wird auch der „Sand von dem Kahn getrennt. Wenn wir also den Kör- „pern, die von einander, der eine in dieser Richtung, der „andere in jener Richtung, getrennt werden, gleiche Bewe- „gungen zutheilen und den einen nicht als ruhend auf- „fassen wollen, so muss man auch den Körpern, die von „von Jedermann für ruhend angesehen werden, z. B. dem „Sande, von dem der Kahn getrennt worden, ebenso viel „Bewegung wie den bewegten Körpern zuschreiben, da, „wie ich gezeigt habe, die gleiche Handlung von der einen „wie von der andern Seite nöthig ist und die Fortschaf- „fung gegenseitig ist. Indess würde dies von der ge- „wöhnlichen Ausdrucksweise zu sehr abweichen. Wenn „indess auch die Körper, von denen andere getrennt „werden, als ruhend angesehen und so bezeichnet wer- „den, so muss man doch immer eingedenk sein, dass „Alles, was in dem bewegten Körper ist, und weshalb er „ein sich bewegender heisst, auch in dem ruhenden ent- „halten ist.“ 120)

„5) Endlich erhellt auch klar aus der Definition, „dass jeder Körper nur eine ihm eigenthümliche Bewe- „gung hat, da er nur von ein und denselben anstossen- „den und ruhenden Körpern sich entfernen kann. Ist „indess der bewegte Körper ein Bestandtheil anderer „Körper, die eine andere Bewegung haben, so sieht man „klar ein, dass auch er an unzähligen andern Bewegun- „gen Theil nehmen kann. Da es indess schwer ist, so „viele Bewegungen zugleich zu erkennen, und auch nicht „alle erkannt werden können, so wird es genügen, nur „jene eine, welche die eigene jedes Körpers ist, an ihm zu „betrachten. (Man sehe § 31. Th. II der Prinzipien).“ 121)

Def. 9. Unter Kreis der bewegten Körper wird blos verstanden, dass der letzte Körper, welcher auf den

Anstoss eines andern sich bewegt, den zuerst bewegten unmittelbar berührt, wenn auch die Linie, welche von allen Körpern durch den Anstossd ieser einen Bewegung beschrieben wird, sehr verbogen ist. [122]) (Vergleiche die Figur S. 52 zu Gr. XXI.)

Grundsätze.

I. Das Nichts hat keine Eigenschaften. [123])

II. Was ohne Verletzung der Sache von ihr weggenommen werden kann, bildet nicht ihr Wesen; was dagegen durch seine Wegnahme die Sache aufhebt, bildet ihr Wesen. [124])

III. Von der Härte giebt der Sinn uns keine andere Kunde, und wir haben keine andere klare und deutliche Vorstellung davon, als dass die Theile des harten Körpers der Bewegung unserer Hände Widerstand leisten. [125])

IV. Nähern sich zwei Körper einander, oder entfernen sie sich von einander, so werden sie deshalb keinen grösseren Raum einnehmen. [126])

V. Ein Stofftheil verliert weder durch sein Nachgeben, noch durch seinen Widerstand die Natur eines Körpers. [127])

VI. Die Bewegung, die Ruhe, die Gestalt und Aehnliches kann ohne Ausdehnung nicht vorgestellt werden. [128])

VII. Ueber die wahrnehmbaren Eigenschaften hinaus bleibt in dem Körper nur die Ausdehnung mit ihren Zuständen, wie sie Th. I der Prinzipien aufgeführt sind. [129])

VIII. Derselbe Raum oder dieselbe Ausdehnung kann nicht das eine Mal grösser als das andere Mal sein. [130])

IX. Alle Ausdehnung ist theilbar, wenigstens in Gedanken. [131])

„Ueber die Wahrheit dieser Grundsätze wird Niemand, „der nur die Elemente der Mathematik gelernt hat, in „Zweifel sein. So kann der Raum zwischen dem Kreis „und seiner Tangente durch unendlich viele, immer grössere „Kreise getheilt werden. Dasselbe erhellt aus den Asympto„ten der Hyperbel.“ [132])

X. Niemand kann sich die Grenzen einer Ausdehnung oder eines Raumes vorstellen, ohne sich nicht zugleich darüber hinaus einen weitern Raum, der unmittelbar daran stösst, vorzustellen. [133])

XI. Ist der Stoff vielfach, und berührt der eine nicht

unmittelbar den andern, so ist jeder nothwendig in Grenzen eingeschlossen, über die hinaus kein Stoff besteht. [134])

XII. Die kleinsten Körper weichen leicht der Berührung unserer Hände. [135])

XIII. Ein Raum durchdringt nicht den andern und ist nicht das eine Mal grösser, als das andere Mal. [136])

XIV. Ist der Canal A so lang, wie der Canal C und C noch einmal so breit als A, und geht ein flüssiger Stoff noch einmal so schnell durch Canal A als ein gleicher Stoff durch den Canal C; so geht in gleicher Zeit eine gleiche Menge Stoff durch den Canal A wie durch den Canal C; und wenn durch A dieselbe Menge wie durch C hindurchgeht, so muss sie in A sich noch einmal so schnell bewegen wie in C. [137])

XV. Dinge, die mit einem dritten Dinge übereinstimmen, stimmen auch unter einander überein, und wenn sie das Doppelte des dritten Dinges sind, so sind sie unter einander gleich. [134 b])

XVI. Wenn ein Stoff sich auf mehrere Weise bewegt, so hat er wenigstens so viel getrennte Theile, als verschiedene Grade der Schnelligkeit gleichzeitig in ihm bestehen.

XVII. Die kürzeste Linie zwischen zwei Punkten ist die gerade.

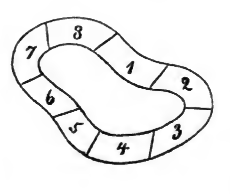
XVIII. Der von C nach B bewegte Körper A wird, wenn er durch einen Gegenstoss zurückgestossen wird, durch dieselbe Linie sich nach C bewegen. [135 b])



XIX. Wenn Körper mit entgegengesetzten Bewegungen sich begegnen, so müssen entweder beide oder einer eine gewisse Veränderung erleiden. [136 b])

XX. Die Veränderung in einem Dinge kommt von der stärkern Kraft. [137 b])

XXI. Wenn der Körper 1 sich gegen Körper 2 bewegt und ihn stösst, und der Körper 8 durch diesen Stoss sich nach 1 bewegt, so können die Körper 1, 2, 3 u. s. w. sich in keiner geraden Linie befinden, sondern müssen mit 8 einschliesslich einen vollständigen Umring bilden. Man sehe Def. 9. [138])



Erster Lehnsatz.[139]

Wo es eine Ausdehnung oder einen Raum giebt, da giebt es auch nothwendig eine Substanz.

Beweis. Die Ausdehnung oder der Raum kann nicht ein reines Nichts sein (nach Gr. 1), folglich ist er ein Attribut, was nothwendig einer Sache zugetheilt werden muss. An Gott kann dies nicht geschehen (nach Lehrs. 16. Thl I.), also nur an eine Sache, die der Beihülfe Gottes zu ihrem Dasein bedarf (nach Lehrs. 12 Th. I), d. h. (nach Def. 2. II) an eine Substanz. W. z. b. w.[140]

Zweiter Lehnsatz.

Die Verdünnung und Verdichtung werden klar und deutlich von uns vorgestellt, obgleich wir nicht einräumen, dass die Körper in der Verdünnung einen grösseren Raum einnehmen als in ihrer Verdichtung.

Beweis. Sie können nämlich schon dadurch klar und deutlich vorgestellt werden, dass die Theile eines Körpers von einander zurückweichen oder sich einander nähern. Sie werden also deshalb (nach Gr. 4) keinen grössern oder kleinern Raum einnehmen. Denn wenn die Theile eines Körpers, z. B. eines Schwammes, dadurch, dass sie sich einander nähern, die ihre Zwischenräume ausfüllenden Körper austreiben, so wird schon dadurch der Körper dichter, und seine Theile werden deshalb keinen kleinern Raum als vorher einnehmen (Nach Gr. 4). Und wenn sie dann sich wieder von einander entfernen und die Zwischengänge von anderen Körpern ausgefüllt werden, so entsteht eine Verdünnung, ohne dass die Theile einen grösseren Raum einnehmen werden. Was man hier bei dem Schwamme mit den Sinnen deutlich wahrnimmt, kann man sich bei allen Körpern in Gedanken vorstellen, wenngleich deren Zwischenräume für den menschlichen Sinn nicht wahrnehmbar sind. Somit wird die Verdünnung und Verdichtung von uns klar und deutlich vorgestellt u. s. w. W. z. b. w.[141]

„Dies vorauszuschicken, schien nöthig, damit der Ver-„stand sich der falschen Vorstellungen über Raum, Ver-„dünnung u. s. w. entschlage und er zur Einsicht des „Folgenden geschickt gemacht werde.“

Erster Lehrsatz.

Wenn auch die Härte, das Gewicht und die übrigen sinnlichen Eigenschaften von einem Körper abgetrennt werden, so wird doch die Natur des Körpers unversehrt bleiben.

Beweis: Von der Härte, z. B. dieses Steines, zeigt der Sinn uns nichts weiter an, und wir sehen nichts weiter klar und deutlich davon ein, als dass die Theile des harten Körpers der Bewegung unserer Hände Widerstand leisten (nach Gr. 3); deshalb wird auch die Härte (nach Lehrs. 14. Th. I) nichts weiter sein. Wird aber solcher Körper auf seine kleinsten Theilchen gebracht, so werden dessen Theile leicht nachgeben (nach Gr. 12) und doch die Natur eines Körpers nicht verlieren. (Nach Gr. 5.) W. z. b. w. [142])

Ebenso geschieht der Beweis für das Gewicht und die übrigen sinnlichen Eigenschaften.

Zweiter Lehrsatz.

Die Natur des Körpers oder des Stoffes besteht blos in der Ausdehnung.

Beweis. Die Natur eines Körpers wird durch die Aufhebung seiner sinnlichen Eigenschaften nicht aufgehoben (nach Lehrs. 1 oben), folglich bilden sie auch nicht sein Wesen (nach Gr. 2). So bleibt nur die Ausdehnung und deren Zustände (nach Gr. 7). Wenn man also auch sie beseitigt, so wird nichts bleiben, was zur Natur des Körpers gehört, und deshalb besteht (nach Gr. 2) die Natur eines Körpers blos in seiner Ausdehnung. W. z. b. w. [143])

Zusatz. Der Raum und der Körper sind sachlich nicht verschieden.

Beweis. Der Körper und die Ausdehnung sind sachlich nicht verschieden (nach dem vorstehenden Lehrs.); ebenso sind der Raum und die Ausdehnung sachlich nicht

verschieden (nach Def. 6), deshalb sind auch der Raum oder der Körper sachlich nicht verschieden. W. z. b. w. [144])

Erläuterung.*) Wenn ich auch sage, dass Gott überall ist, so gebe ich doch damit nicht zu, dass Gott ausgedehnt ist, d. h. (nach Lehrs. 2) körperlich; denn das Ueberall-Sein bezieht sich blos auf die Macht Gottes und seine Beihülfe, durch welche er alle Dinge erhält. Deshalb bezieht sich die Allgegenwart Gottes ebensowenig auf die Ausdehnung oder einen Körper, wie auf die Engel und menschliche Seelen. Wenn ich jedoch sage, dass seine Macht überall sei, so ist damit sein Wesen nicht ausgeschlossen, weil da, wo seine Macht ist, auch sein Wesen ist (Zus. zu Lehrs. 17. I.), vielmehr wird nur die Körperlichkeit abgehalten, d. h. Gott ist nicht durch eine körperliche Macht überall, sondern nur durch eine göttliche Macht und Wesenheit, welche gemeinsam die Ausdehnung und die denkenden Dinge erhalten (Lehrs. 17, I.), und welche er in Wahrheit nicht würde erhalten können, wenn seine Macht, d. h. sein Wesen körperlich wäre. [145])

Dritter Lehrsatz.

Es wäre ein Widerspruch, wenn es ein Leeres gäbe.

Beweis. Unter dem Leeren wird eine Ausdehnung ohne eine körperliche Substanz verstanden (nach Def. 5), d. h. (nach Lehrs. 2. T.) ein Körper ohne Körper, was widersinnig ist.

„Zur vollständigen Erklärung und zur Beseitigung der „falschen Vorstellungen über das Leere lese man § 17 u. „18, Th. II. der Prinzipien, wo besonders hervorgehoben „wird, dass Körper, zwischen denen sich Nichts befindet, „sich nothwendig gegenseitig berühren, und auch dass dem „Nichts keine Eigenschaften zukommen.“ [146])

Vierter Lehrsatz.

Ein Körpertheil nimmt das eine Mal nicht mehr Raum ein als das andere Mal, und umge-

---

*) Man sehe das Weitere hierüber im Anhang, Th. 2, K. 3 und 9. (A. v. Sp.)

gekehrt enthält derselbe Raum das eine Mal nicht mehr an Körpern als das andere Mal.

Beweis. Der Raum und der Körper sind sachlich nicht verschieden (Zusatz zu Lehrs. 2. II.). Wenn ich also sage, dass das eine Mal ein Raum nicht grösser ist als das andre Mal (nach Gr. 13), so sage ich zugleich, dass der Körper das eine Mal nicht grösser sein, d. h. nicht einen grösseren Raum einnehmen kann als das andere Mal; dies war das Erste. Ferner folgt, wenn der Körper und der Raum sachlich nicht verschieden sind, daraus, dass, wenn wir sagen, derselbe Körper könne das eine Mal nicht mehr Raum einnehmen als das andere Mal, wir zugleich sagen, dass derselbe Raum das eine Mal nicht mehr an Körper enthalten könne als das andere Mal. W. z. b. w.

Zusatz. Körper, die einen gleichen Raum einnehmen, z. B. Gold oder Luft, enthalten auch gleich viel Stoffe oder körperliche Substanz.

Beweis. Die Substanz eines Körpers besteht nicht in der Härte, z. B. von Gold, noch in der Weichheit, z. B. von Luft, noch in andern sinnlichen Eigenschaften (nach Lehrs. 1. II.) sondern nur in der Ausdehnung (nach Lehrs. 2. II). Da nun (nach der Annahme) in dem einen so viel Raum oder (nach Def. 6) so viel Ausdehnung wie in dem andern ist, so ist auch in jedem gleichviel körperliche Substanz, w. z. b. w. [147])

Fünfter Lehrsatz.

Es giebt keine Atome.

Beweis. Die Atome sind Stofftheile, die ihrer Natur nach untheilbar sind (nach Def. 3), allein da die Natur des Stoffes in der Ausdehnung besteht (nach Lehrs. 2. II.), welche ihrer Natur nach, auch wenn sie noch so klein ist, theilbar ist (nach Gr. 9 und Def. 7), so ist jeder noch so kleine Theil des Stoffes seiner Natur nach theilbar, d. h. es giebt keine Atome oder keine von Natur untheilbare Theile des Stoffes, w. z. b. w. [148])

Erläuterung. Die Frage über die Atome ist immer bedeutend und verwickelt gewesen. Manche behaupten, dass es Atome gebe, weil ein Unendliches nicht grösser als das andere sein könne, und wenn zwei Grössen

wie A in eine zweite doppelt so grosse ohne Ende theilbar wären, so könnten sie auch durch die Macht Gottes, der ihre unendlichen Theile mit einem Blick durchschaue, wirklich in unendlich viele Theile getheilt werden. Wenn nun, wie gesagt, das eine Unendliche nicht grösser ist als das andere, so wäre die Grösse A der andern doppelt so grossen gleich, was widersinnig wäre.

Ferner fragt man, ob die Hälfte einer unendlichen Zahl auch unendlich sei, und ob sie einander gleich seien oder nicht, und mehr der Art. Descartes antwortet auf Alles das, dass man das von unserm Verstand Erfassbare und deshalb klar und deutlich Vorgestellte nicht wegen Anderem verwerfen solle, was unsern Verstand und unsre Fassungskraft überschreite und deshalb von uns gar nicht oder nur sehr ungenügend erfasst werde. Das Unendliche und seine Eigenschaften überschritten aber den seiner Natur nach endlichen menschlichen Verstand, und es wäre deshalb thöricht, das, was wir klar und deutlich in Betreff des Raumes vorstellen, als falsch zu verwerfen oder zu bezweifeln, weil wir das Unendliche nicht begreifen können. Deshalb hielt Descartes das, woran wir keine Grenze bemerken, wie die Ausdehnung der Welt, die Theilbarkeit der Theile des Stoffes u. s. w., für unendlich. Man sehe § 26. I. Prinzipien. [149])

Sechster Lehrsatz.

Der Stoff ist ohne Ende ausgedehnt, und der Stoff des Himmels und der Erde ist ein und derselbe.

Beweis des ersten Theiles. Man kann sich von der Ausdehnung, d. h. (nach Lehrs. 2. II.) von dem Stoffe keine Grenzen vorstellen, ohne zugleich über sie hinaus andere anstossende Räume (nach Gr. 10) d. h. (nach Def. 6) eine Ausdehnung oder einen Stoff sich vorzustellen, und zwar ohne Ende. Dies war das Erste. [150])

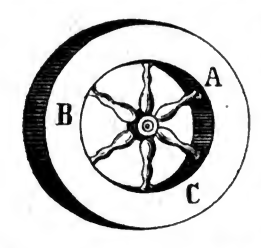
Beweis des zweiten Theils. Das Wesen des Stoffes besteht in der Ausdehnung (nach Lehrs. 2. II.), und zwar einer endlosen (nach dem ersten Theil), d. h. (nach Def. 4) die von dem menschlichen Verstand nicht begrenzt vorgestellt werden kann; deshalb ist er nicht vielfach (nach Gr. 11), sondern überall derselbe. Dies war das Zweite. [151])

Erläuterung. Bis hieher habe ich über die Natur oder das Wesen der Ausdehnung gehandelt. Dass nun aber eine solche, so wie wir sie vorstellen, von Gott geschaffen ist und besteht, ist durch den letzten Lehrsatz in Th. I. dargethan worden, und aus Lehrs. 12. I. folgt, dass diese Ausdehnung durch dieselbe Macht, welche sie geschaffen hat, auch erhalten wird. Ferner habe ich durch den letzten Lehrsatz in Th. I. bewiesen, dass wir als denkende Dinge mit einem Theile dieses Stoffes vereint sind und mit dessen Hülfe wahrnehmen, und dass wirklich alle jene mancherlei Unterschiede bestehen, deren der Stoff, wie wir aus seiner Betrachtung wissen, fähig ist, wie die Theilbarkeit, die Ortsbewegung oder die Wanderung eines Theils des Stoffes aus einem Ort in den andern, die man deutlich und klar erkennt, sobald man nur einsieht, dass andere Stofftheile an Stelle der wandernden nachfolgen. Diese Theilung und Bewegung wird von uns auf unendlich viele Weisen vorgestellt, und deshalb kann man sich auch unendliche Verschiedenheiten des Stoffes vorstellen. Ich sage, dass dies klar und deutlich geschieht, so lange man sie selbst als Arten der Ausdehnung und nicht als Dinge vorstellt, die von der Ausdehnung sachlich verschieden sind, wie in Th. I. der Prinzipien ausführlich dargelegt ist. Allerdings haben die Philosophen noch viele andere Bewegungen in ihren Gedanken gebildet; allein ich kann nur das klar und deutlich Vorgestellte zulassen, weil man klar und deutlich einsieht, dass nur diese örtliche Bewegung der Ausdehnung fähig ist. [152]) Auch kann, da keine andere Bewegung bildlich vorgestellt werden kann, nur die örtliche zugelassen werden.

Allerdings sagt man von Zeno, dass er die örtliche Bewegung aus verschiedenen Gründen geleugnet habe. Der Cyniker Diogenes widerlegte sie in seiner Weise, indem er in der Schule, wo Zeno dies lehrte, auf- und abging und die Zuhörer desselben dadurch störte. Als er aber fühlte, dass ein Zuhörer ihn festhielt, um ihn an dem Auf- und Abgehn zu hindern, so schalt er ihn, weil er es gewagt habe, so die Gründe seines Lehrens zu widerlegen. [153]) Indess möge sich Niemand durch die Gründe des Zeno täuschen lassen und glauben, die Sinne zeigen uns Etwas, nämlich die Bewegung, was

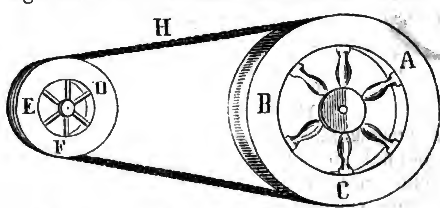
dem Verstande widerspreche, so dass also die Seele selbst bei dem, was sie mit Hülfe des Verstandes klar und deutlich erfasse, getäuscht werde. Ich will zu dem Ende seine wichtigern Gründe hier anführen und zeigen, dass sie nur auf falschen Vorurtheilen beruhen, weil es nämlich an dem wahren Begriffe des Stoffes fehlte.

Erstens soll er gesagt haben, dass wenn es eine örtliche Bewegung gäbe, so würde die möglichst schnelle Kreisbewegung eines Körpers sich von der Ruhe nicht unterscheiden. [154]) Allein dies ist widersinnig, folglich auch jenes, wie das Folgende zeigt. Derjenige Körper ruht nämlich, dessen sämmtliche Punkte beständig an derselben Stelle bleiben; nun bleiben aber alle Punkte eines Körpers, der mit der höchsten Schnelligkeit sich im Kreise dreht, an derselben Stelle; also u. s. w. Zeno soll dies selbst an dem Beispiel eines Rades erläutert haben. Dieses Rad sei A B C. Wird dasselbe mit einer gewissen Schnelligkeit um seinen Mittelpunkt gedreht, so wird der Punkt A seinen Umlauf durch B und C schneller vollenden, als wenn es langsamer gedreht wird. Man setze also z. B., dass der Punkt A bei einer langsamen Bewegung nach Ablauf einer Stunde wieder da sei, von wo er ausgegangen ist. Setzt man aber die Bewegung noch einmal so schnell, so wird er in einer halben Stunde seine erste Stelle wieder erreicht haben; und ist die Bewegung viermal schneller, in einer Viertelstunde. Setzt man aber eine unendlich vermehrte Schnelligkeit, so mindert sich diese Zeit bis auf einen Augenblick. Der Punkt A wird dann bei dieser höchsten Schnelligkeit zu allen Zeitpunkten, also immer in derselben Stelle sein, und was man hier von dem Punkt A einsieht, sieht man auch von allen andern Punkten dieses Rades ein; mithin bleiben alle Punkte desselben bei dieser höchsten Schnelligkeit in derselben Stelle.



Indess gilt, um darauf zu antworten, dieser Grund mehr gegen die höchste Schnelligkeit der Bewegung als gegen die Bewegung an sich; doch will ich nicht prüfen,

ob Zeno einen richtigen Beweis geführt hat, sondern ich will vielmehr die Vorurtheile, auf denen diese ganze Begründung beruht, so weit er damit die Bewegung angreifen will, aufdecken. Zunächst nimmt Zeno an, dass man sich eine so schnelle Bewegung des Körpers vorstellen könne, dass eine noch schnellere nicht möglich sei. Sodann nimmt er an, die Zeit setze sich aus Zeitpunkten zusammen, so wie Andere von der Grösse angenommen haben, dass sie sich aus untheilbaren Punkten zusammensetze. Aber Beides ist falsch. Man kann nie eine Bewegung so schnell sich vorstellen, dass man nicht eine noch schnellere annehmen könnte; es widersteht unserm Verstande, eine Bewegung, wenn sie auch nur eine kleine Linie beschreibt, so schnell vorzustellen, dass es keine schnellere geben könne. Dasselbe gilt für die Langsamkeit; man kann nicht eine so langsame Bewegung sich vorstellen, dass es keine noch langsamere geben könnte. Dasselbe behaupte ich von der Zeit, die das Maass der Bewegung ist; auch hier widersteht es unserm Verstande, eine Zeit vorzustellen, über die keine kürzere es geben könne. Um dies Alles zu beweisen, folge ich den Schritten des Zeno. Setze man also, wie er es thut, dass ein Rad A B C sich so schnell um seinen Mittelpunkt drehe, dass der Punkt A in allen Zeitmomenten sich in der Stelle A befinde, von welcher er ausgeht. Ich sage nun, dass ich mir deutlich eine Schnelligkeit vorstelle, die noch unbestimmt grösser als jene ist, und wo also auch die Zeitpunkte noch unendlich kleiner sind. Denn man setze, dass während das Rad A B C sich um seinen Mittelpunkt bewegt, es mit Hülfe eines Seiles H bewirke, dass ein anderes Rad D E F (was ich nur halb so gross annehme) sich um seinen Mittelpunkt dreht. Da nun das Rad D E F nur halb so gross als das Rad A B C angenommen ist, so dreht sich offenbar das erstere noch einmal so schnell, als letzteres, und der Punkt D ist deshalb in den einzel-



nen halben Zeitpunkten wieder an derselben Stelle, von wo er ausgegangen, und giebt man dem Rade A B C die Bewegung von D E F, so wird sich letzteres viermal schneller bewegen als vorher, und lässt man wieder das Rad A B C sich so schnell bewegen, so wird sich das Rad D E F achtmal schneller bewegen und so fort ohne Ende. Dies erhellt nun auf das Klarste aus der blossen Vorstellung des Stoffes, da das Wesen des Stoffes, wie ich gezeigt habe, in der Ausdehnung oder in dem immerfort theilbaren Raume besteht, und es keine Bewegung ohne Raum giebt. Auch habe ich bewiesen, dass ein bestimmter Stofftheil nicht zugleich zwei Orte einnehmen könne; denn dies wäre ebenso, als wenn ich sagte, dass ein Stofftheil dem noch einmal so grossen gleich sei, wie aus dem früher Dargelegten erhellt. Bewegt sich also ein Stofftheil, so bewegt er sich durch einen Raum, und wenn auch dieser Raum und folglich auch die Zeit, wonach die Bewegung gemessen wird, noch so klein angenommen werden, so ist doch dieser Raum theilbar, und also ist auch die Dauer dieser Bewegung, d. h. die Zeit theilbar, und zwar ohne Ende. W. z. b. w. [155])

Ich gehe jetzt zu einem andern sophistischen Grund, den Zeno benutzt haben soll, nämlich wenn ein Körper sich bewegt, so bewegt er sich entweder in der Stelle, wo er ist, oder wo er nicht ist; Ersteres kann nicht sein, denn wenn er irgendwo ist, so ruht er nothwendig. Aber ebenso wenig kann er sich in einem Orte bewegen, wo er nicht ist, und mithin bewegt sich der Körper nicht. [156]) — Diese Begründung ist der vorigen ganz ähnlich; auch hier wird eine Zeit angenommen, über die hinaus es keine kleinere geben solle. Denn wenn man antwortet, dass der Körper sich nicht in einer Stelle bewege, sondern von der Stelle, wo er ist, zu einer, wo er nicht ist, so wird Zeno fragen, ob er nicht in den Zwischenstellen gewesen sei. Antwortet man so, dass man unter diesem „gewesen sei“ das „geruht haben“ versteht, so bestreite ich, dass der Körper irgendwo gewesen sei, so lange er sich bewegt hat; versteht man aber unter dem „gewesen sei“, dass er bestanden (existirt) habe, so sage ich, dass der Körper nothwendig, so lange er sich bewegte, auch bestanden hat. Zeno wird nun wieder

fragen, wo er denn während seiner Bewegung gewesen sei? Will er nun mit diesem „wo er gewesen sei" fragen, welchen Ort er eingehalten habe, so lange er sich bewegte, so sage ich, dass er keinen Ort eingehalten habe; soll es aber heissen: welchen Ort er gewechselt habe, so sage ich, alle Orte, welche er in diesem von dem Körper durchlaufenen Raume annehmen wolle. Fährt Zeno dann fort zu fragen, ob er zu demselben Zeitpunkte einen Ort einnehmen und wechseln gekonnt habe, so unterscheide ich auch hier und antworte, dass, wenn er unter Zeitpunkt eine solche Zeit verstehe, über die hinaus es keine kleinere gebe, er nach einer unfassbaren Sache frage, wie ich bereits dargelegt habe, man also darauf nicht zu antworten brauche; verstehe er aber die Zeit in dem oben erläuterten Sinne, d. h. in ihrem wahren Sinne, so antworte ich, dass man niemals eine so kleine Zeit angeben könne, in der, wenn sie auch noch so klein gesetzt werde, der Körper nicht hätte einen Ort annehmen und verändern können, wie jedem Aufmerksamen einleuchtet. Hieraus erhellt, wie ich oben angegeben, dass Zeno eine so kleine Zeit annimmt, dass über sie hinaus es keine kleinere gebe, und dass er deshalb auch hier nichts beweist. [157])

Ausser diesen beiden Gründen trägt man sich auch mit einem andern, den man sammt seiner Widerlegung in dem vorletzten Briefe des Descartes in Band I. nachlesen kann. [158])

Ich möchte hier aber meine Leser erinnern, dass ich den Gründen des Zeno meine eignen Gründe entgegengestellt, also ihn mittelst Vernunftgründen widerlegt habe und nicht durch den Augenschein, wie Diogenes es gethan hat. Denn die Sinne können dem Forscher nach Wahrheit nur Erscheinungen der Natur bieten, welche ihn bestimmen, ihre Ursachen aufzusuchen; aber sie können niemals das, was der Verstand klar und deutlich als wahr erkannt hat, als falsch darlegen. Dies ist meine Ansicht und mein Verfahren; ich will die Dinge, die ich behandle, durch Gründe, welche der Verstand klar und deutlich eingesehen hat, beweisen, ohne auf das, was die Sinne dagegen angeben, zu achten; denn die Sinne können, wie gesagt, den Verstand nur bestimmen, eher dies

als jenes zu untersuchen, aber sie können das klar und deutlich Erkannte nicht als falsch darlegen.[159]

Siebenter Lehrsatz.

Kein Körper tritt in die Stelle eines andern, wenn nicht zugleich dieser in die Stelle wieder eines andern Körpers eintritt.

Beweis. (Man sehe die Figur zu Lehrs. 8.) Bestreitet man dies, so setze man, wenn es möglich ist, dass der Körper A die Stelle des Körpers B einnehme, welchen B ich als mit A gleich annehme, und welcher von seinem Orte nicht weicht. Mithin wird der Raum, der bis dahin nur B enthielt, jetzt (nach der Annahme) A und B enthalten, also das Doppelte an körperlicher Substanz gegen vorher enthalten, was (nach Lehrs. 4, II.) widersinnig ist. Deshalb tritt kein Körper in die Stelle eines andern, ohne u. s. w. W. z. b. w.[160]

Achter Lehrsatz.

Wenn ein Körper in die Stelle eines andern eintritt, so wird gleichzeitig seine von ihm verlassene Stelle von einem andern Körper eingenommen, der ihn unmittelbar berührt.

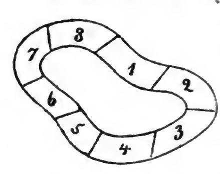
Beweis. Wenn der Körper B sich nach D bewegt, so werden gleichzeitig die Körper A und C einander sich nähern und entweder berühren oder nicht. Geschieht Ersteres, so wird das Gesagte anerkannt. Nähern sie sich einander nicht, und liegt der ganze von B verlassene Raum zwischen A und C, so liegt ein dem B gleicher Körper (nach Zus. zu Lehrs. 2, II. und Zus. zu Lehrs. 4, II.) dazwischen. Aber (nach der Annahme) nicht derselbe B; also ein anderer Körper, welcher in demselben Augenblick seine Stelle einimmt, und da dieses Einnehmen in demselben Augenblick erfolgt, so kann dies nur ein den B berührender Körper sein; nach Erl. zu Lehrs. 6, II., wo ich gezeigt habe, dass es keine Bewegung von einem Orte in einen andern giebt, die nicht

eine Zeit erfordert, welche nicht die kleinste ist. Daraus folgt, dass der Raum des Körpers B nur von einem solchen gleichzeitig eingenommen werden kann, der sich zu dem Behuf durch keinen Raum zu bewegen braucht, ehe er diese Stelle einnehmen kann. Also kann nur ein den B unmittelbar berührender Körper gleichzeitig dessen Stelle einnehmen. W. z. b. w. [161])

Erläuterung. Da die Stofftheile sich wirklich von einander unterscheiden (nach § 61, Th. I. der Prinzipien), so kann der eine ohne den andern bestehen (nach Zus. zu Lehrs. 7, I.), und sie hängen nicht von einander ab. Deshalb sind all jene eingebildeten Sympathien und Antipathien als falsch zu verwerfen. Ferner muss die Ursache einer Wirkung immer bejahend sein (nach Gr. 8, Th. I.), und man kann deshalb niemals sagen, dass ein Körper sich blos deshalb bewege, damit kein Leeres entstehe; vielmehr bedarf es des Anstosses eines andern. [162])

Zusatz. Bei jeder Bewegung bewegt sich gleichzeitig ein ganzer Kreis von Körpern.

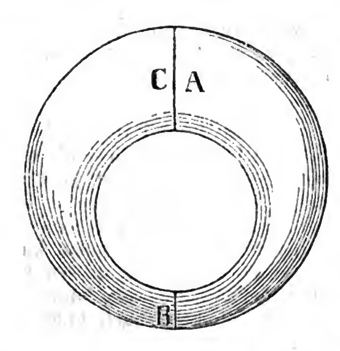
Beweis. Zu der Zeit, wo der Körper 1 die Stelle von Körper 2 einnimmt, muss dieser in die Stelle eines andern, etwa 3 eintreten und so fort (nach Lehrs. 7, II.). Ferner muss in demselben Zeitpunkt, wo der Körper 1 die Stelle des von Körper 2 einnimmt, die von Körper 1 verlassene Stelle von einem andern eingenommen werden (nach Lehrs. 8, II.), etwa von Körper 8 oder einem andern, welcher den Körper 1 unmittelbar berührt. Da dies nun nur durch den Anstoss eines andern Körpers geschehen kann (nach der vorstehenden Erläuterung), als welcher hier Körper 1 angenommen wird, so können diese sämmtlich bewegten Körper sich nicht in einer geraden Linie befinden (nach Gr. 21), sondern beschreiben (nach Def. 9) eine vollständige in sich zurückkehrende Linie. [163])



Neunter Lehrsatz.

Wenn der Kanal A B C mit Wasser angefüllt ist, und er bei A viermal breiter als bei

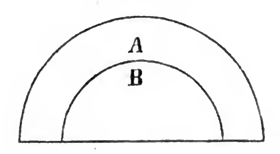
B ist, so wird zu derselben Zeit, wo jenes Wasser (oder eine andere Flüssigkeit), was bei A ist, sich nach B zu bewegen beginnt, das bei B befindliche Wasser sich viermal schneller bewegen.

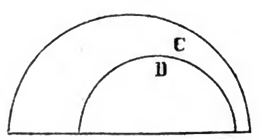


Beweis. Da sich das ganze Wasser bei A nach B bewegt, so muss gleichzeitig ebensoviel Wasser von C aus, was A unmittelbar berührt, seine Stelle einnehmen (nach Lehrs. 8, II.), und aus B muss ebensoviel Wasser die Stelle C einnehmen (nach demselben Lehrsatz), folglich muss es sich bei B viermal schneller bewegen (nach Gr. 14). W. z. b. w.

Was hier von einem kreisrunden Kanal gesagt ist, gilt auch von allen ungleichen Räumen, durch welche die sich gleichzeitig bewegenden Körper hindurchgehen sollen; der Beweis hierfür bleibt im Uebrigen derselbe. [164])

Lehnsatz. Wenn zwei Halbkreise aus demselben





Mittelpunkt beschrieben werden, wie A und B, so bleibt der Raum zwischen beiden Umringen sich überall gleich; werden sie aber aus verschiedenen Mittelpunkten beschrieben, wie C und D, so ist dieser Raum zwischen beiden Umringen überall ungleich.

Der Beweis ergiebt sich aus der blossen Definition des Kreises.

Zehnter Lehrsatz.

Eine Flüssigkeit, welche sich durch den Kanal A B C (in der Figur zu Lehrs. 9) bewegt, nimmt unendlich viele verschiedene Grade der Schnelligkeit an.

Beweis. Der Raum zwischen A und B ist überall ungleich (nach dem vorstehenden Lehnsatz); deshalb wird (nach Lehrs. 9, II.) die Schnelligkeit, mit der sich die Flüssigkeit durch den Kanal A B C bewegt, überall ungleich sein. Da man ferner zwischen A und B sich unendlich viele kleinere und grössere Räume vorstellen kann (nach Lehrs. 5, II.), so stellt man sich auch dessen Ungleichheiten überall in unendlicher Anzahl vor, und deshalb werden der Grade der Schnelligkeit (nach Lehrs. 9, II.) unendlich viele sein. W. z. b. w.

Elfter Lehrsatz.

In dem durch den Kanal A B C (Figur zu Lehrs. 9) fliessenden Stoffe besteht eine Theilung in unendlich viele Theile.

Beweis. Der durch den Kanal A B C fliessende Stoff erlangt gleichzeitig unendlich viele Grade der Schnelligkeit (nach Lehrs. 10, II.), also hat er (nach Gr. 16) unendlich viele wirklich verschiedene Theile. W. z. b. w. Man sehe § 34 und 35, Th. II. der Prinzipien. [165])

Erläuterung. Bis hierher habe ich von der Natur der Bewegung gehandelt. Ich muss nun deren Ursache untersuchen, die zwiefach ist; nämlich eine erste oder allgemeine, welche die Ursache aller in der Welt vorhandenen Bewegungen ist, und eine besondere, durch welche die einzelnen Stofftheile Bewegungen empfangen, die sie früher nicht gehabt haben. Da man (nach Lehrs. 14, I. und Erl. zu Lehrs. 17, I.) nur das klar und deutlich Erfasste zulassen kann, so kann man offenbar für die allgemeine Ursache nur Gott annehmen, da keine andere Ursache ausser ihm (nämlich den Schöpfer des Stoffes) klar und deutlich eingesehen werden kann, und was ich hier von der Bewegung sage, gilt auch für die Ruhe. [166])

Zwölfter Lehrsatz.

Gott ist die Hauptursache der Bewegung.

Beweis. Man sehe die vorstehende Erläuterung.

Dreizehnter Lehrsatz.

Dieselbe Menge von Bewegung und Ruhe, welche Gott dem Stoffe einmal eingedrückt hat, erhält Gott auch durch seinen Beistand.

Beweis. Da Gott die Ursache der Bewegung und Ruhe ist (nach Lehrs. 12, II.), so erhält er sie auch durch dieselbe Macht, durch welche er sie erschaffen hat (nach Gr. 10, I.), und zwar in derselben Menge, in der er sie zuerst erschaffen hat (nach Zus. zu Lehrs. 20, I.). W. z. b. w. [167])

Erläuterung 1. Obgleich es in der Theologie heisst, dass Gott Vieles nach seinem Belieben thue, um seine Macht dem Menschen zu zeigen; so kann doch das, was nur von seinem Belieben abhängt, nur durch die göttliche Offenbarung bekannt werden, und deshalb kann dies in der Philosophie, wo nur das, was die Vernunft lehrt, erforscht wird, nicht zugelassen werden, wenn nicht die Philosophie mit der Theologie vermengt werden soll. [168])

Erläuterung 2. Obgleich die Bewegung an dem bewegten Stoffe nur ein Zustand ist, so hat sie doch eine feste und bestimmte Menge, und das Folgende wird ergeben, wie dies zu verstehen ist. Man sehe § 36, Th. II. der Prinzipien.

Vierzehnter Lehrsatz.

Jedes Ding, soweit es einfach und ungetheilt ist und an sich allein betrachtet wird, verharrt, soweit es an sich ist, immer in demselben Zustande.

Dieser Satz gilt bei Vielen als ein Grundsatz; ich will ihn aber beweisen.

Beweis. Da Alles in einem gewissen Zustande nur durch Gottes Beihülfe sein kann (nach Lehrs. 12, I.), und Gott in seinen Werken höchst beständig ist (nach Zus. zu Lehrs. 20, I.), so muss man zugeben, wenn man auf keine äussern, d. h. besondere Ursachen achtet, sondern das Ding nur an sich selbst betrachtet, dass es an sich

selbst in seinem gegenwärtigen Zustand immer verharren wird. W. z. b. w. [169])

Zusatz. Ein einmal bewegter Körper wird in seiner Bewegung immer fortfahren, wenn nicht äussere Ursachen ihn aufhalten.

Beweis. Dies erhellt aus vorstehendem Lehrsatz. Um indess falsche Vorstellungen über die Bewegung zu berichtigen, lese man § 37, 38, Th. II. der Prinzipien.

Funfzehnter Lehrsatz.

Jeder bewegte Körper strebt durch sich selbst in gerader Linie und nicht in einer krummen sich zu bewegen.

Man könnte diesen Satz zu den Grundsätzen rechnen, indess will ich ihn aus dem Vorgehenden folgendermassen beweisen:

Beweis. Da die Bewegung nur Gott (nach Lehrs. 12, II.) zur Ursache hat, so hat sie aus sich selbst keine Kraft zum Bestehen (nach Gr. 10. I.), sondern wird in jedem Augenblick von Gott gleichsam neu geschaffen (nach dem bei dem erwähnten Grundsatz Bewiesenen). So lange man daher auf die blosse Natur der Bewegung Acht hat, wird man ihr nie eine solche Dauer, als ihr von Natur zukommt, zuschreiben können, die grösser als eine andere vorgestellt werden kann. Sagt man aber, es gehöre zur Natur eines bewegten Körpers, dass er eine krumme Linie in seiner Bewegung beschreibe, so würde man der Natur seiner Bewegung eine längere Dauer zutheilen, als wenn man annimmt, es gehöre zur Natur eines bewegten Körpers, dass er sich in gerader Linie zu bewegen strebt (nach Gr. 17). Da man nun (wie ich dargelegt) eine solche Dauer der Natur der Bewegung nicht zuschreiben kann, so kann man auch es nicht als zur Natur der Bewegung gehörig ansehen, dass er nach irgend einer krummen Linie sich fortbewege, sondern er kann es hiernach nur in gerader Linie. W. z. b. w. [170])

Erläuterung. Dieser Beweis scheint für Manche vielleicht ebensowenig zu beweisen, dass zur Natur der Bewegung die krumme wie die geradlinige Richtung gehöre, und zwar deshalb, weil man keine gerade Linie angeben kann, über die hinaus es keine kleinere gerade oder krumme geben könne. Allein selbst in Anbetracht

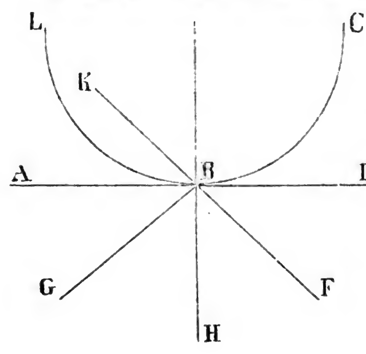
dessen halte ich doch den Beweis für richtig geführt, da er blos aus dem allgemeinen Wesen oder aus dem wesentlichen Unterschied der Linien das zu Beweisende folgert und nicht aus der Grösse oder dem zufälligen Unterschied derselben. Um indess die an sich hinlänglich klare Sache durch den Beweis nicht dunkler zu machen, verweise ich den Leser blos auf die Definition der Bewegung, welche von derselben nur aussagt, dass ein Stofftheil aus der Nachbarschaft u. s. w. in die Nachbarschaft anderer u. s. w. übergeführt werde. Fassen wir nun diese Ueberführung nicht in der einfachsten Weise auf, d. h. so, dass sie geradlinig geschieht, so setzt man der Bewegung Etwas hinzu, was in deren Definition oder Wesen nicht enthalten ist und daher auch nicht zu deren Natur gehört. [171])

Zusatz. Aus diesem Lehrsatz folgt, dass jeder in einer krummen Linie sich bewegende Körper fortwährend von der Linie, in der er sich zu bewegen fortfahren würde, abweicht, und zwar durch die Kraft einer äussern Ursache. (Nach Lehrs. 14, II.)

Sechzehnter Lehrsatz.

Jeder Körper, welcher sich im Kreise bewegt, wie z. B. der Stein in der Schleuder, wird fortwährend bestimmt, sich in der Richtung der Tangente fortzubewegen.

Beweis. Ein im Kreise bewegter Körper wird immer durch eine äussere Gewalt gehindert, dass er in gerader Linie fortfährt, sich zu bewegen (nach dem vorgehenden Zusatz), und hört diese Gewalt auf, so beginnt der Körper von sich selbst sich geradeaus fortzubewegen (nach Lehrs. 15). Ich sage ferner, dass ein im Kreise bewegter



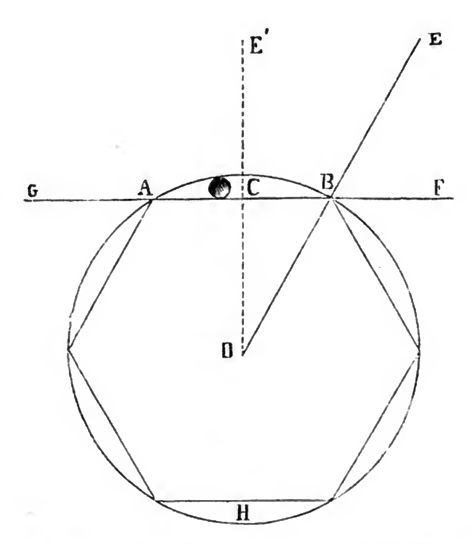
Körper durch eine äussere Ursache bestimmt werde, sich nach der Tangente fortzubewegen. Wenn man dies bestreitet, so setze man, dass z. B. der Stein in B von der Schleuder nicht nach der Tangente B D bestimmt werde, sondern nach einer andern Richtung, welche von diesem Punkte aus innerhalb oder ausserhalb des Kreises vorgestellt wird, z. B nach B F, wenn die Schleuder aus dem Theile L nach B gehend vorgestellt wird, oder nach B G (von der ich annehme, dass sie mit der Linie B H, welche von dem Mittelpunkt durch den Umring gezogen wird und diesen in B schneidet, einen Winkel bildet, der dem Winkel F B H gleich ist), wenn umgekehrt angenommen wird, dass die Schleuder von dem Theil C nach B gelange. Wird nun angenommen, dass der Stein in dem Punkte B an der Schleuder, die von L nach B sich im Kreise bewegt, bestimmt werde, sich nach F fortzubewegen, so muss nothwendig (nach Gr. 18), wenn die Schleuder in umgekehrter Richtung von C nach B sich bewegt, der Stein in eine der Linien B F entgegengesetzten Richtung sich zu bewegen fortfahren und wird deshalb nach K und nicht nach G hintreiben, was gegen die Annahme geht. Da nun *) keine Linie mit Ausnahme der Tangente durch den Punkt B geführt werden kann, welche mit der Linie B H auf beiden Seiten gleiche Winkel, wie D B H und A B H bildet, so ist die Tangente allein im Stande, die Annahme gleich aufrecht zu erhalten, mag die Schleuder von L auf B oder von C nach B sich bewegen, und man kann deshalb nur die Tangente als die Linie zulassen, in welcher der Stein sich fortzubewegen strebt. W. z. b. w. [172])

Ein anderer Beweis. Man nehme statt eines Kreises ein Sechseck, was in dem Kreis A B H eingezeichnet ist, und der Körper C soll auf der einen Seite A B in Ruhe sich befinden; sodann stelle man sich ein Lineal D B E vor (dessen eines Ende im Mittelpunkt D fest ist, und dessen anderes beweglich ist), was sich um den Mittelpunkt D bewegt und dabei die Linie A B fortwäh-

---

*) Dies erhellt aus Lehrs. 18 und 19, Buch III. der Elemente von Euklid. (A. v. Sp.)

rend durchschneidet. Hier erhellt, dass, wenn das Lineal D B E sich so fortbewegt, es den Körper C zu dem Zeitpunkte treffen wird, wo es die Linie A B unter den



rechten Winkeln durchschneidet,[173] und dass es den Körper C durch seinen Stoss bestimmen wird, in der geraden Linie F B A G nach G sich zu bewegen, d. h. nach der unbestimmt verlängerten Seite A B. Wir haben aber hier das Sechseck nur beliebig angenommen, und dasselbe wird auch von jeder andern Figur gelten, welche man sich als in diesen Kreis eingezeichnet vorstellen kann; nämlich dass, wenn der Körper C, der auf einer Seite der Figur in Ruhe ist, von dem Lineal D B E zu der Zeit gestossen wird, wo es diese Seite im rechten Winkel schneidet, der Körper von dem Lineal bestimmt werden wird, sich nach der Richtung dieser unbestimmt verlängerten Seite fortzubewegen. Man stelle sich daher statt eines Sechsecks eine geradlinige Figur von unend-

lich vielen Seiten vor (d. h. einen Kreis nach der Definition des Archimedes), so erhellt, dass das Lineal D B E den Körper C, wo es ihn auch treffen wird, immer zu der Zeit treffen wird, wo es eine Seite einer solchen Figur rechtwinklig durchschneidet. Somit wird es den Körper C nie treffen, ohne ihn nicht zugleich zu bestimmen, dass er fortfahre, sich in der Richtung der unbestimmt verlängerten Linie fortzubewegen. Da nun jede nach beiden Richtungen verlängerte Seite immer ausserhalb der Figur fallen muss, so wird eine solche unbestimmt verlängerte Seite die Tangente einer Figur von unendlich vielen Seiten, d. h. eines Kreises sein. Stellt man sich nun statt eines Lineals eine im Kreise sich bewegende Schleuder vor, so wird sie den Stein fortwährend bestimmen, in der Richtung der Tangente sich fortzubewegen. W. z. b. w.

„Man bemerke, dass beide Beweise hier sich jeder „krummlinigen Figur anpassen lassen.“ [174])

Siebzehnter Lehrsatz.

Jeder im Kreise bewegte Körper strebt von dem Mittelpunkt des Kreises, den er beschreibt, sich zu entfernen.



Beweis. So lange ein Körper sich im Kreise bewegt, wird er von einer äussern Ursache getrieben, mit deren Aufhören er sich in der Richtung der Tangente zu bewegen fortfährt (nach dem Vorstehenden), von welcher alle Punkte bis auf den, wo sie den Kreis berührt, ausserhalb des Kreises fallen (nach Lehrs. 10, Buch 3 der Elemente von Euklid), und deshalb von dem Kreise weiter abstehen. Deshalb strebt der in der Schleuder E A befindliche im Kreise bewegte Stein, wenn er

in Punkt A ist, in der geraden Linie sich fortzubewegen, deren Punkte sämmtlich von dem Mittelpunkte E weiter abstehen als alle Punkte des Umkreises L A B, d. h. er strebt sich von dem Mittelpunkte des Kreises, den er beschreibt, zu entfernen. W. z. b. w. [175])

Achtzehnter Lehrsatz. [176])

Wenn sich ein Körper, etwa A, gegen einen ruhenden Körper B bewegt, und doch B trotz des Anstosses von A nichts von seiner Ruhe verliert, so wird auch A nichts von seiner Bewegung verlieren, sondern dieselbe Menge von Bewegung, die er früher hatte, ganz behalten.

Beweis. Wenn man dies bestreitet, so nehme man an, dass der Körper A etwas von seiner Bewegung verliere, ohne die verlorne Bewegung auf einen andern Körper, etwa B, zu übertragen; dann wird es in der Natur, wenn dies geschieht, nicht so viel Bewegung wie vorher geben, was widersinnig ist (nach Lehrs. 13. II.). Ebenso geschieht der Beweis in Bezug auf die Ruhe in dem Körper B; deshalb wird, wenn keiner von beiden Etwas von sich auf den andern überträgt, B seine ganze Ruhe und A seine ganze Bewegung behalten. W. z. b. w. [176 b])

Neunzehnter Lehrsatz.

Die an sich betrachtete Bewegung ist von ihrer Richtung nach einem bestimmten Ort hin verschieden, und der Körper muss deshalb, weil er in der entgegengesetzten Richtung sich bewegen oder zurückgestossen werden soll, nicht eine Zeitlang ruhen.

Beweis. Man setze, wie vorstehend, dass der Körper A sich geradezu gegen den Körper B bewege und von B an der weitern Bewegung gehindert werde; hier wird er (nach dem Vorstehenden) seine ganze Bewegung behalten und nicht die geringste Zeit ruhen; allein bei seiner fortgesetzten Bewegung kann er nicht die frühere Richtung einhalten, da angenommen wurde, dass er hierin von B gehemmt werde, ohne dass seine Bewegung an sich gemindert werde; deshalb wird er nur mit Verlust der frühern Richtung sich in der entgegengesetzten Rich-

tung bewegen (nach dem in Kap. 2 der Dioptrik Gesagten); deshalb gehört (nach Gr. 2) die Richtung nicht zu dem Wesen der Bewegung, sondern ist davon verschieden, und der bewegte Körper ruht, wenn er so zurückgestossen wird, keinen Augenblick. W. z. b. w.

Zusatz. Deshalb ist keine Bewegung das Gegentheil einer andern. [177])

Zwanzigster Lehrsatz.

Wenn der Körper A dem Körper B begegnet und mit sich nimmt, so wird A so viel von seiner Bewegung verlieren, als B bei dieser Begegnung mit A von diesem erhält.

Beweis. Wenn man dies bestreitet, so setzt man, dass B mehr oder weniger erhalte, als A verliert; dann muss dieser Unterschied der ganzen Bewegung vollständig der Natur zuwachsen oder abgehen, was (nach Lehrs. 13. II.) widersinnig ist. Kann also der Körper B weder mehr noch weniger erhalten, so kann er nur so viel empfangen, als A verliert. W. z. b. w. [178])

Einundzwanzigster Lehrsatz.

Ist A noch einmal so gross als B, und bewegt es sich ebenso schnell, so wird A auch noch einmal so viel Bewegung als B haben oder noch einmal so viel Kraft, um die gleiche Schnelligkeit mit B einzuhalten. [179])

Beweis. Man setze z. B. statt A zwei B, d. h. (nach der Annahme) ein in zwei Theile getheiltes A, so wird jedes dieser beiden B die Kraft haben, in demselben Zustande zu verharren, in dem es sich befindet (nach Lehrs. 14, II.), und diese Kraft ist in beiden B gleich (nach der Annahme). Werden nun diese beiden B verbunden, während sie ihre Schnelligkeit behalten, so entsteht damit ein A, dessen Kraft und Menge den beiden B gleich oder das Doppelte eines B sein wird. W. z. b. w.

„Man bemerke, dass dies auch aus der blossen De-„finition der Bewegung folgt. Je grösser nämlich der „bewegte Körper ist, desto mehr giebt es Stoff, welcher

„sich von dem andern trennt; also giebt es mehr Trennung, d. h. (nach Def. 8) mehr Bewegung. Man sehe, „was ich unter No. 4) über die Definition der Bewegung „gesagt habe.“

Zweiundzwanzigster Lehrsatz.

Ist der Körper A dem Körper B gleich, und bewegt sich A noch einmal so schnell als B, so ist die Kraft oder Bewegung in A noch einmal so gross als die in B.

Beweis. Man setze, dass B bei seinem ersten Bewegen vier Grade Schnelligkeit erhalten habe. Kommt nun nichts hinzu, so wird er fortfahren, sich zu bewegen (nach Lehrs. 14, II.) und in seinem Zustand zu verharren. Nun setze man, dass er durch einen neuen, dem ersten gleichen Stoss eine neue Kraft hinzu erlange, so wird er zu den vier ersten Graden neue vier Grad Schnelligkeit erlangen, die er auch (nach dems. Lehrs.) fortbehalten wird; d. h. er wird sich noch einmal so schnell, d. h. gleich schnell wie A bewegen und zugleich die doppelte Kraft gegen seine frühere, d. h. eine dem A gleiche Kraft haben. Deshalb ist die Bewegung in A die doppelte von der in B. W. z. b. w.

„Man bemerke, dass ich hier unter Kraft in den „bewegten Körpern die Menge der Bewegung verstehe, „welche Menge in gleich grossen Körpern mit der Schnelligkeit der Bewegung wachsen muss, insoweit, als durch „diese Schnelligkeit gleich grosse Körper sich von den sie „unmittelbar berührenden Körpern in gleicher Zeit mehr „trennen, als wenn sie sich langsamer bewegten, und „deshalb (nach Def. 8) haben sie auch mehr Bewegung. „Dagegen verstehe ich bei ruhenden Körpern unter der „Kraft des Widerstandes die Menge der Ruhe. [180]) Hieraus ergiebt sich:“

Zusatz 1. Je langsamer die Körper sich bewegen, desto mehr haben sie Theil an der Ruhe; denn sie widerstehen den sich schneller bewegenden und ihnen begegnenden Körpern, welche eine geringere Kraft als sie selbst haben, mehr und trennen sich weniger von den sie unmittelbar berührenden Körpern.

Zusatz 2. Bewegt sich A. doppelt so schnell

als B, und ist B doppelt so gross als A, so ist ebensoviel Bewegung in dem grossen B als in dem kleinen A, also die Kraft in beiden gleich.

Beweis. Wenn B noch einmal so gross als A ist, und A sich noch einmal so schnell als B bewegt, und wenn ferner C nur halb so gross ist als B und nur halb so schnell als A sich bewegt, so wird B (nach Lehrs. 21, II.) eine noch einmal so grosse Bewegung und A (nach Lehrs. 22, II.) desgleichen eine noch einmal so grosse Bewegung als C haben, und deshalb werden A und B (nach Gr. 15) eine gleiche Bewegung haben, da beider Bewegung die doppelte von C ist. W. z. b. w. [181])

Zusatz 3. Hieraus ergiebt sich, dass die Bewegung von der Schnelligkeit verschieden ist; denn man sieht ein, dass von Körpern, die gleiche Schnelligkeit haben, der eine mehr Bewegung als der andere haben kann (nach Lehrs. 21, II.), und dass umgekehrt Körper mit ungleicher Schnelligkeit eine gleiche Bewegung haben können (nach Zusatz 2). Dies ergiebt sich übrigens auch aus der blossen Definition der Bewegung, da sie nur eine Ueberführung eines Körpers aus der Nachbarschaft u. s. w. ist.

„Es ist indess hier zu bemerken, dass dieser Zusatz 3 „dem Zusatz 1 nicht widerspricht; denn man fasst die „Schnelligkeit auf zweierlei Art auf; entweder danach, wie „ein Körper sich mehr oder weniger in gleicher Zeit von „dem ihn unmittelbar berührenden Körper trennt und „demnach mehr oder weniger an der Bewegung oder „Ruhe Theil nimmt, oder danach, wie der Körper in gleicher „Zeit eine grössere oder kleinere Linie beschreibt und insofern sich von der Bewegung unterscheidet.“ [182])

„Ich hätte hier noch andere Lehnsätze anfügen können, um den Lehrs. 14, II. weiter zu erklären und die „Kräfte der Dinge in jedem Zustande, so wie es hier in „Bezug auf Bewegung geschehen, zu erläutern; allein es „wird genügen, wenn man hier § 43. Th. II, der Prinzipien „durchliest, und wenn ich hier nur noch einen Lehr„satz anfüge, welcher zum Verständniss des Folgenden „nöthig ist.“

Dreiundzwanzigster Lehrsatz.

Wenn die Zustände eines Körpers eine Veränderung zu erleiden genöthigt werden, so wird

diese Veränderung immer die möglichst kleinste sein.

Beweis. Dieser Lehrsatz ergiebt sich hinlänglich klar aus Lehrs. 14, II. [183])

Vierundzwanzigster Lehrsatz.

Erste Regel. Wenn zwei Körper, wie A und B, einander ganz gleich sind und sich gegen einander geradezu gleich schnell bewegen, so wird, bei ihrer Begegnung, jeder nach der entgegengesetzten Richtung ohne Verlust an seiner Schnelligkeit zurückweichen.

Bei dieser Annahme ist klar, dass zur Aufhebung des Gegensatzes dieser beiden Körper entweder beide in entgegengesetzter Richtung zurückweichen müssen, oder dass einer den andern mit sich fortreissen muss, da sie einander nicht in Bezug auf die Bewegung, sondern nur auf deren Richtung entgegengesetzt sind.

Beweis. Wenn A und B sich treffen, so müssen sie eine Veränderung erleiden (nach Gr. 19); nun ist aber die Bewegung nicht der Bewegung entgegengesetzt (nach Zus. zu Lehrs. 19 II.), und deshalb brauchen sie von ihrer Bewegung nichts einzubüssen (nach Gr. 19). Deshalb wird die Veränderung nur die Richtung betreffen; aber man kann sich nicht vorstellen, dass die Richtung blos eines dieser Körper, etwa die von B, sich ändere, wenn nicht A, von dem sie die Veränderung erleiden soll, als stärker angenommen wird (nach Gr. 20). Dies ginge aber gegen die Voraussetzung; wenn sonach die Veränderung bei einem allein nicht erfolgen kann, so wird sie bei beiden geschehen, indem A und B in entgegengesetzter Richtung zurückweichen (nach dem in der Dioptrik Kap. 2 Gesagten), aber dabei ihre Bewegung unvermindert behalten. W. z. b. w. [184])

Fünfundzwanzigster Lehrsatz.

Zweite Regel. Wenn die beiden Körper in ihrer Masse ungleich sind, nämlich B grösser als A, im Uebrigen alles Andre so wie früher ange-

nommen wird, so wird A allein zurückweichen, und beide Körper werden mit derselben Schnelligkeit sich zu bewegen fortfahren.

Beweis. Da A kleiner als B angenommen wird, so hat es auch (nach Lehrs. 21, II.) eine geringere Kraft als B; da nur bei dieser Annahme wie früher der Gegensatz blos in den Richtungen liegt und daher, wie in dem vorhergehenden Lehrsatz gezeigt worden, die Veränderung nur die Richtung treffen kann, so wird sie nur in A und nicht in B erfolgen (nach Gr, 20), deshalb wird nur A von dem stärkern B in die entgegengesetzte Richtung zurückgestossen werden, aber ohne dabei an seiner Schnelligkeit etwas einzubüssen. W. z. b. w. [185])

Sechsundzwanzigster Lehrsatz.

Sind die Körper sowohl in ihrer Masse wie in ihrer Schnelligkeit verschieden, nämlich B noch einmal so gross als A, die Bewegung von A noch einmal so schnell als die von B, im Uebrigen aber Alles wie vorher, so werden beide Körper in entgegengesetzter Richtung zurückweichen und jeder die Schnelligkeit, welche er hatte, behalten.

Beweis. Da A und B nach der Annahme sich gegen einander bewegen, so ist in dem einen so viel Bewegung als in dem andern (nach Zus. 2 zu Lehrs. 22, II.). Deshalb steht die Bewegung des einen mit der des andern nicht im Gegensatz (nach Zus. zu Lehrs. 19, II.), und die Kräfte beider sind gleich (nach Zus. 2, Lehrs. 22, II.). Daher ist diese Annahme der Annahme im Lehrs. 24 ganz ähnlich, und deshalb werden durch denselben Beweis A und B in entgegengesetzter Richtung zurückweichen und dabei jeder seine ganze Schnelligkeit behalten. W. z. b. w. [186])

Zusatz. Aus diesen drei vorhergehenden Lehrsätzen erhellt, dass die Richtung eines Körpers ebenso viel Kraft zu ihrer Veränderung erfordert als die Veränderung seiner Bewegung. Hieraus folgt, dass ein Körper, der mehr als die Hälfte seiner Richtung und mehr als die Hälfte

seiner Bewegung verliert, eine grössere Veränderung erleidet als der, welcher seine ganze Richtung verliert. [187])

Siebenundzwanzigster Lehrsatz.

Dritte Regel. Sind beide Körper in der Masse einander gleich, aber bewegt sich B ein wenig schneller als A, so wird nicht allein A in der entgegengesetzten Richtung zurückweichen, sondern B wird auch die Hälfte seines Mehr an Schnelligkeit auf A übertragen, und beide werden dann mit gleicher Schnelligkeit sich in gleicher Richtung fortbewegen.

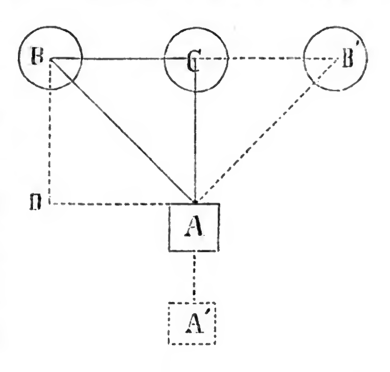
Beweis. A ist (nach der Annahme) dem B nicht blos in der Richtung, sondern auch in der Langsamkeit entgegengesetzt, insoweit sie an der Ruhe Theil hat (nach Zus. zu Lehrs. 22, II.). Deshalb wird durch das blosse Zurückweichen des A in der entgegengesetzten Richtung, A nur in der Richtung verändert und daher dadurch nicht aller Gegensatz beider Körper aufgehoben. Deshalb muss (nach Gr. 19) die Veränderung sowohl in der Richtung als in der Bewegung an sich eintreten, und da B nach der Annahme sich schneller als A bewegt, so ist B (nach Lehrs. 22, II.) stärker, als A und deshalb wird (nach Gr. 20) die Veränderung in A durch B geschehen und A durch B in die entgegengesetzte Richtung zurückgetrieben werden. Dies ist das Erste.

Ferner ist A, so lange es sich langsamer als B bewegt, diesem entgegengesetzt (nach Zus. 1 zu Lehrs. 22, II.), es muss deshalb so lange eine Veränderung eintreten (nach Gr. 19), bis A sich nicht langsamer als B bewegt. Dass nun A sich schneller als B bewegte, dazu wird A bei dieser Annahme von keiner hinreichend starken Ursache genöthigt; wenn also A nicht langsamer als B sich bewegen kann, weil es von B angestossen wird, noch schneller als B, so muss A sich ebenso schnell als B bewegen. Wenn nun B weniger als die Hälfte seines Mehr an Schnelligkeit auf A übertrüge, so würde A sich langsamer als B zu bewegen fortfahren; und wenn B mehr als die Hälfte seines Mehr an Schnelligkeit auf B übertrüge, so würde A sich schneller als B bewegen; Beides ist aber, wie ich bereits gezeigt, widersinnig; deshalb wird

die Veränderung nur insoweit eintreten, bis B die Hälfte seiner grössern Schnelligkeit auf A übertragen hat, welche B verlieren muss (nach Lehrs. 20, II.), und folglich werden beide mit gleicher Schnelligkeit in derselben Richtung ohne Gegensatz sich zu bewegen fortfahren. W. z. b. w. [188])

Zusatz. Hieraus folgt, dass ein Körper, je schneller er sich bewegt, um so mehr bestimmt ist, in der Richtung, in der er sich bewegt, sich fortzubewegen, und dass umgekehrt, je langsamer er sich bewegt, er um so weniger dazu bestimmt ist. [189])

Erläuterung. Damit die Leser hier nicht die Kraft der Richtung mit der Kraft der Bewegung vermengen, will ich Einiges beifügen, wodurch der Unterschied beider deutlicher wird. Nimmt man also an, dass die Körper A und C gleich gross seien und sich mit gleicher Geschwindigkeit geradeaus gegen einander bewegen, so werden beide (nach Lehrs. 24, II.) in der entgegengesetzten Richtung, mit Beibehaltung ihrer ganzen Bewegung, zurückweichen. Ist aber der Körper C in B, und bewegt er sich schief gegen A, so erhellt, dass er schon weniger geneigt ist, sich in der Richtung B D oder C A zu bewegen; er hat deshalb zwar gleiche Bewegung mit A, aber die Kraft der Richtung von C, wenn es sich geradeaus gegen B bewegt, und die dann gleich ist mit der Kraft der Richtung von A, ist grösser als die Kraft der Richtung des C, wenn es sich von B gegen A bewegt, und zwar um so mehr, je grösser die Linie B A ist, als die C A. Denn je grösser die Linie C A ist, desto mehr Zeit (wenn nämlich B und A sich, wie hier angenommen worden, gleich schnell bewegen) verlangt B, um sich in der Richtung B D oder C A zu bewegen, durch welche



es der Richtung von A geradezu entgegen ist. Kommt also C dem A von B aus schief entgegen, so wird es so bestimmt werden, als wenn es in der Richtung A B nach B sich zu bewegen fortführe, was ich annehme, wenn C in dem Punkte ist, wo die Linie A B die verlängerte Linie B C schneidet, und welcher Punkt ebenso weit von C absteht, wie C von B). Dagegen behält A seine ganze Bewegung und Richtung und wird fortfahren, sich auf C zu bewegen, und den Körper B mit sich nehmen, da B, weil es in seiner Bewegung die Richtung in der Diagonale A B hat, mehr Zeit braucht als A, um einen Theil der Linie A C mit seiner Bewegung zu durchlaufen, und nur so weit der Richtung des Körpers A, die stärker ist, entgegentritt. Aber da die Kraft der Richtung von C, was sich von B aus gegen A bewegt, so weit es an der Linie C A Theil hat, gleich ist mit der Kraft der Richtung von C, wenn es sich geradeaus gegen A bewegt (oder nach der Annahme mit der Kraft von A selbst), so muss nothwendig B so viel Grade der Bewegung mehr als A haben, als die Linie B A grösser ist als die Linie C A, und deshalb wird, wenn C dem A schief begegnet, A in die entgegengesetzte Richtung nach A^1 und B nach B^1 zurückweichen, wobei jeder Körper seine ganze Bewegung behält. Ist aber das Mehr von B über A grösser als das Mehr der Linie B A über die C A, so wird B den Körper A nach A^1 zurückstossen und ihm so viel von seiner Bewegung mittheilen, bis die Bewegung von B sich zur Bewegung von A verhält, wie die Linie B A zu C A, und B wird so viel Bewegung, als es auf A übertragen hat, verlieren und mit dem Rest sich in der früher gehabten Richtung zu bewegen fortfahren. Verhält sich z. B. die Linie A C zu A B wie 1 zu 2 und die Bewegung des Körpers A zur Bewegung des Körpers B wie 1 zu 5, so wird B einen Grad seiner Bewegung auf A übertragen und ihn in der entgegengesetzten Richtung zurückstossen, und B wird mit den übrigen vier Graden fortfahren, sich in derselben Richtung wie vorher zu bewegen. 190)

Achtundzwanzigster Lehrsatz.

Vierte Regel. Wenn der Körper A ganz ruht und etwas grösser ist als B, so wird B, mag

seine Schnelligkeit so gross sein, als sie will' doch den Körper A nie in Bewegung bringen, sondern B wird von ihm in der entgegengesetzten Richtung zurückgetrieben werden und dabei seine Bewegung unverändert behalten.

„Man bemerke, dass der Gegensatz zwischen diesen „Körpern auf drei Arten gehoben werden kann; entweder „so, dass ein Körper den andern mit fortreisst und beide „dann mit gleicher Schnelligkeit nach einer Richtung sich „bewegen; oder so, dass der eine Körper in der entgegen„gesetzten Richtung zurückweicht und der andere seine „ganze Ruhe behält; oder so, dass der eine in der ent„gegengesetzten Richtung zurückweicht, aber etwas von „seiner Bewegung auf den andern überträgt. Einen vier„ten Fall giebt es nicht (vermöge Lehrs. 13, II.); ich habe „also (nach Lehrs. 23, II.) zu beweisen, dass diese Kör„per bei meiner Annahme die geringste Veränderung er„leiden."

Beweis. Wenn B den Körper A bewegte, bis sie beide mit gleicher Schnelligkeit sich bewegten, so müsste B (nach Lehrs. 20. II) so viel von seiner Bewegung auf A übertragen, als A erwirbt und (nach Lehrs. 21, II.) also mehr als die Hälfte von seiner Bewegung verlieren, folglich auch (nach Zus. zu Lehrs. 21, II.) mehr als die Hälfte seiner Richtung verlieren. [191]) Somit würde er (nach Zus. zu Lehrs. 26, II.) mehr Veränderung erleiden, als wenn er nur seine Richtung einbüsste; und wenn A etwas von seiner Richtung verlöre, aber nicht so viel, dass es zuletzt sich in gleicher Geschwindigkeit mit B zu bewegen fortführe, so würde der Gegensatz zwischen beiden Körpern nicht beseitigt werden, da A durch seine Langsamkeit, so weit sie an der Ruhe Theil hat (nach Zus. 1 zu Lehrs. 22. II.), der Schnelligkeit des B entgegenstehen würde, also B auch in der entgegengesetzten Richtung zurückweichen müsste, mithin B seine ganze Richtung und den auf A übertragenen Theil seiner Bewegung verlieren würde; welche Veränderung ebenfalls grösser ist, als wenn es blos seine Richtung verliert. Deshalb wird die nach meiner Voraussetzung angenommene Veränderung, da sie blos die Richtuug betrifft, die kleinste sein, die bei die-

sem Körper möglich ist, und deshalb kann keine andere (nach Lehrs. 23, II.) geschehen. W. z. b. w. [192])

„Man bemerke an dem Beweise dieses Lehrsatzes, dass „dasselbe auch bei Anderen stattfindet; ich habe nämlich „nicht den Lehrsatz 19, II. angeführt, in welchem bewie„sen wird „„dass die ganze Richtung sich ändern kann, „„ohne dass die Bewegung selbst etwas verliert.““ Man „muss indess hierauf Acht haben, um die Kraft des Be„weises richtig zu erfassen. Denn ich habe in Lehrs. 23, II. „nicht gesagt, „„dass die Veränderung immer unbedingt „„die kleinste sein werde, sondern nur die kleinstmög„„liche.““ Dass es aber eine Veränderung in der Rich„tung allein geben kann, wie sie in diesem Beweise vor„ausgesetzt worden, ergiebt sich aus Lehrs. 18 u. 19, II. „mit Zusatz.“

Neunundzwanzigster Lehrsatz.

Fünfte Regel. Wenn der ruhende Körper A kleiner als B ist, so wird B, mag es sich auch noch so langsam gegen A bewegen, A mit sich nehmen, indem es einen Theil seiner Bewegung auf es überträgt, und zwar so viel, dass beide nachher sich gleich schnell bewegen. (Man sehe § 50, Th. II. der Prinzipien.)

„Bei dieser Regel können, wie in dem vorgehenden „Falle, auch nur drei Fälle vorgestellt werden, in welchen „der Gegensatz sich aufhebt; ich werde aber zeigen, dass „bei meiner Annahme die geringste Veränderung in den „Körpern vorgeht, und dass deshalb (nach Lehrs. 23, II.) „sie auch auf diese Weise sich verändern müssen.“

Beweis. Nach meiner Annahme überträgt B auf A (nach Lehrs. 21, II.) weniger als die Hälfte seiner Bewegung und (nach Zus. zu Lehrs. 17, II.) weniger als die Hälfte seiner Richtung. Wenn B nun A nicht mit sich fortnähme, sondern nach der entgegengesetzten Richtung zurückwiche, so würde es seine ganze Richtung einbüssen, und die Veränderung würde eine grössere sein (nach Zus. zu Lehrs. 26, II.), und eine noch grössere, wenn B seine ganze Richtung verlöre und überdem ein Theil seiner Bewegung wie im dritten Falle angenommen

wird. Deshalb ist die von mir angenommene Veränderung die kleinste. W. z. b. w. [193])

Dreissigster Lehrsatz.

Sechste Regel. Ist der ruhende Körper A dem sich gegen ihn bewegenden Körper B genau gleich, so wird er theils von ihm fortgestossen werden, theils wird B von A in der entgegengesetzten Richtung zurückgestossen werden.

„Auch hier kann man, wie in dem vorhergehenden „Falle, sich nur drei mögliche Fälle denken, und ich habe „daher zu beweisen, dass in meiner Annahme die möglichst „kleinste Veränderung gesetzt ist.“

Beweis. Wenn der Körper B den Körper A mit sich risse, bis beide gleich schnell sich bewegten, so wird dann in dem einen so viel Bewegung wie in dem andern sein (nach Lehrs. 22, II.), und (nach Zus. zu Lehrs. 27, II.) B würde deshalb in diesem Falle die Hälfte seiner Richtung und auch (nach Lehrs. 20, II.) die Hälfte seiner Bewegung einbüssen müssen. Wird er dagegen von A in der entgegengesetzten Richtung zurückgestossen, so wird er seine ganze Richtung einbüssen, aber seine ganze Bewegung behalten (nach Lehrs. 18, II.); mithin ist diese Veränderung der vorigen gleich (nach Zus. zu Lehrs. 26, II.). Allein keines von Beiden kann eintreten, denn wenn A seinen Zustand behielte und die Richtung von B verändern könnte, so müsste A (nach Gr. 20) stärker als B sein, was gegen die Annahme wäre. Und wenn B den A mit sich fortnähme, bis beide sich gleich schnell bewegten, so wäre B stärker als A, was gegen die Annahme ist. Da sonach keines von beiden Statt haben kann, so bleibt nur das Dritte übrig, nämlich, dass B das A ein wenig forttreibt und ein wenig von A zurückgestossen wird. W. z. b. w. Man sehe § 51 Th. II, der Prinzipien. [194])

Einunddreissigster Lehrsatz.

Siebente Regel. Wenn sich B und A nach einer Richtung bewegen, A langsamer und B ihm nachfolgend und schneller, so dass er ihn zuletzt

einholt, und wenn dabei A grösser als B ist, aber der Ueberschuss an Schnelligkeit in B grösser als der Ueberschuss der Grösse in A, so wird dann B so viel von seiner Bewegung auf A übertragen, dass beide dann gleich schnell und in gleicher Richtung sich bewegen. Wäre aber das Mehr an Grösse in A grösser als das Mehr an Schnelligkeit in B, so würde B nach der entgegengesetzten Richtung von A zurückgestossen werden, aber B dabei seine Bewegung ganz behalten.

Man lese § 52, Th. II. der Prinzipien. Auch hier kann man, wie bei dem Vorgehenden, drei Fälle annehmen.

Beweis des ersten Theiles. B kann von A nicht in entgegengesetzter Richtung zurückgestossen werden, da B stärker als A angenommen ist (nach Lehrs. 21 und 22, II. und Gr. 20), also wird B, da es der stärkere ist, A mit sich fortführen, und zwar so, dass beide in gleicher Schnelligkeit sich fortbewegen. Denn dann wird die eintretende Veränderung am kleinsten sein, wie aus dem Vorigen sich ergiebt. [195])

Beweis des zweiten Theiles. B kann hier A nicht fortstossen, weil es (nach Lehrs. 21 und 22. II), als schwächer angenommen ist (nach Gr. 20); und es kann ihm auch von seiner Bewegung nichts mittheilen; deshalb wird B (nach Zus. zu Lehrs. 14, II.) seine ganze Bewegung behalten, aber nicht in derselben Richtung, da angenommen wird, dass es daran von A gehindert werde. Deshalb wird B (nach dem im Kap. 2 der Dioptrik Gesagten) in der entgegengesetzten Richtung zurückgehen, aber dabei seine ganze Bewegung behalten (nach Lehrs. 18, II.). W. z. b. w.

„Man bemerke, dass ich hier und bei den vorgehenden Lehrsätzen als erwiesen angenommen habe, dass „jeder Körper, welcher in gerader Linie auf einen andern „trifft, der ihn unbedingt hindert, in derselben Richtung „weiter fortzugehen, in der entgegengesetzten und in keiner „andern Richtung sich zurückbewegen muss. Um das einzusehen, lese man Kap. 2 der Dioptrik.“ [196])

Erläuterung. Bisher habe ich zur Erklärung der Veränderungen, welche Körper durch gegenseitigen Stoss erleiden, nur zwei Körper in Betracht genommen, als wenn sie von allen andern getrennt wären, und ich habe

auf die sie umgebenden Körper keine Rücksicht genommen. Nunmehr will ich ihren Zustand und ihre Veränderung untersuchen nach Verhältniss der Körper, die sie rings umgeben. [197])

Zweiundreissigster Lehrsatz.

Wenn der Körper B ringsum von kleinen sich bewegenden Körpern umgeben ist, welche ihn nach allen Richtungen mit gleicher Kraft stossen, so wird er so lange unbewegt an seiner Stelle bleiben, als nicht noch eine andere Ursache hinzutritt.

Beweis. Dieser Lehrsatz ist selbstverständlich; denn würde B durch den Stoss der von einer Seite kommenden Körperchen in einer Richtung bewegt, so müssten die hier treibenden Körperchen mit stärkerer Kraft stossen als die, welche ihn gleichzeitig in der andern Richtung stossen und in ihrer Wirkung nicht nachlassen können (nach Gr. 20); was gegen die Annahme wäre. [198])

Dreiunddreissigster Lehrssatz.

Der Körper B kann unter solchen Umständen durch die geringste hinzukommende Kraft in jeder beliebigen Richtung bewegt werden.

Beweis. Alle den B unmittelbar berührenden Körper werden, weil (nach der Annahme) sie bewegt sind, aber B (nach dem Lehrs. 32) unbewegt bleibt, sofort bei ihrer Berührung des B ohne Verlust ihrer Bewegung nach der andern Seite zurückweichen (nach Lehrs. 28, II.); somit wird B fortwährend von den Körpern, die ihn unmittelbar berühren, von selbst verlassen, und es ist, so gross man auch B. annimmt, keine Kraft nöthig, um ihn von den ihn unmittelbar berührenden Körpern zu trennen (nach dem zu No. 4 bei Def. 8 Bemerkten). Deshalb wird selbst die kleinste äussere Kraft, welche ihn trifft, immer grösser sein als die, mit der B an seiner Stelle zu bleiben strebt (denn ich habe bereits gezeigt, dass ihm selbst keine Kraft innewohnt, vermöge deren er sich an die ihn unmittelbar berührenden Körper anhängte), und mithin auch unter Hinzunahme der ihn in derselben

Richtung stossenden Körperchen grösser als die Kraft der andern Körperchen, welche B nach der entgegengesetzten Richtung stossen (da die Kraft jener diesen gleich angenommen ist, wenn keine äussere Kraft hinzukommt); deshalb wird (nach Gr. 20) der Körper B von dieser äusseren Kraft, wenn sie auch noch so klein ist, nach jeder Richtung bewegt werden. W. z. b. w. [199])

Vierunddreissigster Lehrsatz.

Der Körper B kann sich unter diesen Umständen nicht schneller bewegen, als er von der äussern Kraft getrieben wird, wenn auch die ihn umgebenden Körpertheilchen sich viel schneller bewegen.

Beweis. Die Körperchen, welche zugleich mit der äussern Kraft den Körper B nach derselben Richtung stossen, werden, wenn sie sich auch viel schneller bewegen, als die äussere Kraft B zu bewegen vermag, doch (nach der Annahme) keine grössere Kraft haben als die Körperchen, welche B nach der entgegengesetzten Richtung stossen, und ihre ganze Kraft wird deshalb zum Widerstande gegen diese verbraucht, ohne dass sie auf B (nach Lehrs. 32, II.) von ihrer Schnelligkeit etwas übertragen können. Da nun andere Umstände oder Ursachen nicht vorausgesetzt worden sind, so wird B nur von jener äusseren Ursache seine Schnelligkeit erhalten, und es wird sich deshalb (nach Gr. 8, I.) nicht schneller bewegen, als es von der äussern Kraft gestossen worden ist. W. z. b. w. [200])

Fünfunddreissigster Lehrsatz.

Wenn der Körper B in dieser angegebenen Weise von einem äussern Anstoss bewegt wird, so erhält er den grössten Theil seiner Bewegung von den ihn stets umgebenden Körperchen und nicht von der äussern Kraft.

Beweis. Selbst wenn B noch so gross angenommen wird, so wird es doch von dem kleinsten Anstoss in Bewegung gesetzt werden (nach Lehrs. 33, II.). Nun setze man, dass B viermal grösser ist als der äussere Körper,

durch dessen Kraft es gestossen wird; dann werden (nach dem Vorgehenden) beide sich gleich schnell bewegen, und in B wird viermal mehr Bewegung als in dem äussern Körper sein, von dem es gestossen wird (nach Lehrs. 21, II.); deshalb kann es den grössten Theil seiner Kraft (nach Gr. 8, I.) nicht von der äussern Kraft erhalten haben. Da nun ausser dieser keine andern Ursachen als die ihn umgebenden Körper bestehen (da B selbst als unbewegt angenommen worden ist), so erhält es sonach (nach Gr. 9, I.) blos von den es umgebenden Körperchen den grössten Theil seiner Bewegung und nicht von der äusseren Kraft. W. z. b. w. [201])

„Ich bemerke, dass ich hier nicht, wie oben, sagen „kann, dass die Bewegung der von einer Richtung kom„menden Theilchen zu dem Widerstande gegen die von „der andern Richtung kommenden nöthig sei; denn die „mit gleicher Bewegung gegen einander gehenden Körper „(wie hier angenommen ist) sind einander nur in der Rich„tung,*) aber nicht in der Bewegung entgegengesetzt. (Nach „Zus. zu Lehrs. 9, II.) Deshalb verwenden sie nur ihre „Richtung auf ihren gegenseitigen Widerstand, aber nicht „ihre Bewegung, und deshalb kann B nichts von seiner „Richtung und folglich (nach Zus. zu Lehrs. 27, II.) auch „nichts von seiner Schnelligkeit, sofern sie von der Be„wegung unterschieden wird, von den ihn umgebenden „Körpern empfangen, wohl aber seine Bewegung; ja er „muss, wenn eine fremde Ursache hinzukommt, nothwen„dig von ihnen bewegt werden, wie ich hier gezeigt habe, „und wie aus der Art, wie ich den Lehrs. 33 bewiesen „habe, klar zu entnehmen ist.“ [202])

Sechsunddreissigster Lehrsatz.

Wenn ein Körper, z. B. unsre Hand, sich nach jeder Richtung mit gleicher Bewegung bewegen könnte, ohne andern Körpern irgend zu widerstehen und ohne dass andere Körper ihr

---

*) Man sehe Lehrs. 24, II., wo gezeigt worden, dass zwei Körper, die gegen einander drängen, ihre Richtung, aber nicht ihre Bewegung darauf verwenden. (A. v. Sp.)

widerstehen, so werden nothwendig in dem Raume, durch den sie sich bewegt, ebenso viele Körper sich nach der einen Richtung wie nach jeder andern mit gleicher Kraft der Geschwindigkeit unter sich wie mit der Hand bewegen.

Beweis. Ein Körper kann sich durch keinen Raum bewegen, der nicht voll von Körpern ist. (Nach Lehrs. 3, II.) Ich sage deshalb, dass der Raum, durch den die Hand sich so bewegen kann, von Körpern angefüllt ist, welche sich nach den angegebenen Bedingungen bewegen werden. Bestreitet man dies, so wollen wir annehmen, dass sie ruhen oder in anderer Art sich bewegen. Ruhen sie, so werden sie nothwendig der Bewegung der Hand so lange Widerstand leisten (nach Lehrs. 14, II.), bis deren Bewegung ihnen sich mittheilt und sie mit ihr nach derselben Richtung in gleicher Schnelligkeit sich bewegen. (Nach Lehrs. 20, II.) Allein wir hatten angenommen, dass sie keinen Widerstand leisten, deshalb werden diese Körper sich bewegen. Dies war das Erste.

Ferner müssen sie selbst sich nach allen Richtungen bewegen. Bestreitet man dies, so wollen wir annehmen, dass sie nach einer Richtung, etwa von A nach B, sich nicht bewegen. Wenn sich also die Hand von A nach B bewegt, so wird sie nothwendig bewegten Körpern (nach Theil 1 dieses Beweises), und zwar, wie wir angenommen, in anderer Richtung bewegten Körpern, als die Hand sich bewegt, begegnen; deshalb werden sie ihr (nach Lehrs. 14, II.) so lange Widerstand leisten, bis sie in gleicher Richtung mit der Hand sich bewegen (nach Lehrs. 24 und nach Erl. zu Lehrs. 27, II.); allein sie leisten (nach der Annahme) der Hand keinen Widerstand, deshalb werden sie sich in allen Richtungen bewegen. Das war das Zweite.

Ferner werden diese Körper mit einer gleichen Geschwindigkeit unter einander sich nach jeder Richtung hin bewegen; denn nähme man an, dies geschähe nicht mit gleicher Geschwindigkeit, so setze man, dass die von A nach B sich nicht mit solcher Kraft der Schnelligkeit bewegen, als die von A nach C. Wenn sich daher die Hand mit derselben Schnelligkeit (denn es ist angenommen, dass sie mit gleicher Bewegung sich ohne



Widerstand nach allen Richtungen bewegen könne), wie die Körper sich von A nach C bewegen, von A nach B bewegte, so würden die von A nach B bewegten Körper so lange der Hand Widerstand leisten (nach Lehrs. 14, II.), bis sie sich in gleicher Schnelligkeit mit der Hand bewegen (nach Lehrs. 31, II.). Allein dies läuft gegen die Annahme; deshalb werden die Körper sich mit gleicher Kraft und Schnelligkeit in allen Richtungen bewegen; dies war das Dritte. Wenn sich endlich die Körper nicht in gleicher Kraft der Schnelligkeit mit der Hand bewegten, so müsste die Hand sich entweder langsamer, d. h. mit geringerer Kraft der Schnelligkeit, oder schneller, d. h. mit grösserer Kraft der Schnelligkeit, bewegen als die Körper. Ist Ersteres der Fall, so wird die Hand den Körpern Widerstand leisten, die ihr in derselben Richtung folgen (nach Lehrs. 31, II.). Ist Letzteres der Fall, so werden die Körper, welchen die Hand folgt, und mit denen sie in gleicher Richtung sich bewegt, ihr widerstehen (nach demselben Lehrs.); allein Beides wäre gegen die Voraussetzung. Wenn sonach die Hand sich weder langsamer noch schneller bewegen kann, so muss sie sich in gleicher Kraft der Schnelligkeit mit den Körpern bewegen. W. z. b. w. [203])

„Wenn man fragt, weshalb ich „„mit gleicher Kraft „der Schnelligkeit““ sage und nicht einfach „„mit glei- „cher Schnelligkeit““, so lese man die Erläuterung zu „Lehrs. 27, II. Und wenn man fragt, weshalb die Hand, „wenn sie sich z. B. von A nach B bewegt, nicht den „Körpern widerstehe, die sich gleichzeitig von B nach A „mit gleicher Kraft bewegen, so lese man Lehrs. 33, II., „woraus man ersehen wird, dass die Kraft dieser Körper „sich ausgleicht mit der Kraft der Körper (denn diese „Kraft ist nach Th. 3 dieses Lehrsatzes jener gleich), „welche sich gleichzeitig mit der Hand von A nach B „bewegen.“

Siebenunddreissigster Lehrsatz.

Wenn ein Körper, etwa A, von jeder noch so kleinen Kraft in jeder Richtung bewegt werden kann, so muss er nothwendig von Körpern umgeben sein, die sich mit gleicher gegenseitiger Geschwindigkeit bewegen.

Beweis. Der Körper A muss von allen Seiten mit Körpern umgeben sein (nach Lehrs. 6, II.), die sich nach allen Richtungen gleichmässig bewegen. Denn wenn sie ruhten, so könnte A nicht von jeder noch so kleinen Kraft nach jeder Richtung (wie angenommen ist) bewegt werden, vielmehr müsste denn die Kraft wenigstens so gross sein, dass sie die den Körper A unmittelbar berührenden Körper mit sich bewegen könnte (nach Gr. 20, II.). Wenn ferner die den A umgebenden Körper in der einen Richtung sich mit grösserer Kraft als nach der andern bewegten, etwa von B nach C mit stärkerer als von C nach B, da er von allen Seiten mit Körpern umgeben ist (wie ich schon bewiesen habe), so werden nothwendig (nach dem zu Lehrs. 33 Bewiesenen) die von B nach C bewegten Körper den Körper A in derselben Richtung mit sich nehmen, und deshalb wird nicht jede noch so kleine Kraft genügen, um A gegen B zu bewegen, vielmehr nur eine solche, welche genau so gross ist, dass sie den Ueberschuss der von B nach C bewegten Körper ergänzt (nach Gr. 20, II.). Deshalb müssen sich die Körper nach allen Richtungen mit gleicher Kraft bewegen, w. z. b. w. [204])

Erläuterung. Da dies bei sogenannten flüssigen Körpern vor sich geht, so folgt, dass flüssige Körper solche sind, welche in viele kleine Theile getheilt sind, die sich mit gleicher Kraft nach allen Richtungen bewegen. Obgleich diese Theile selbst von dem schärfsten Auge nicht erkannt werden können, so kann man es doch nicht bestreiten, da ich es klar bewiesen habe. Denn aus den Lehrsätzen 10 und 11 ergiebt sich eine solche Feinheit der Natur, dass sie selbst durch kein Denken (geschweige durch die Sinne) bestimmt oder erfasst werden kann. Da ferner aus dem Vorstehenden genügend erhellt, dass die Körper durch ihre blosse Ruhe andern Körpern Widerstand leisten, und da man bei der von den Sinnen bekundeten Härte nur wahrnimmt, dass die Theile solcher harten Körper der Bewegung der Hände Widerstand leisten, so kann man deutlich schliessen, dass diejenigen Körper, deren Theilchen alle neben

einander in Ruhe sind, die harten sind. Man sehe §§ 54, 55, 56, Th. 2 der Prinzipien. [205])

Dritter Theil.

Nachdem ich so die allgemeinsten Grundsätze über die natürlichen Dinge auseinandergesetzt habe, gehe ich nun zur Erläuterung dessen über, was sich daraus ergiebt. Allein da die Folgen dieser Grundsätze zahlreicher sind, als unser Verstand je im Denken durchzugehen vermag, und man hierbei nicht zur Betrachtung gewisser bestimmter Folgen mehr als zur Betrachtung anderer veranlasst wird, so ist zunächst eine kurze anschauliche Schilderung der Erscheinungen zu geben, deren Ursachen ich hier verfolgen will. [206]) Diese findet sich indess von § 5 bis § 15, Th. 3 der Prinzipien, und von § 20 bis § 34 daselbst wird eine Annahme vorgetragen, die nach Descartes sich am besten eignet, um die Himmelserscheinungen nicht blos zu verstehen, sondern auch deren natürliche Ursachen zu erspähen.

Da ferner der beste Weg zur Erkenntniss der Natur der Pflanzen oder des Menschen der ist, dass man beobachtet, wie sie allmählich aus dem Samen entstehen und erzeugt werden, so hat man solche Grundsätze sich auszudenken, die möglichst einfach und leicht verständlich sind, und aus denen man, wie aus den Samen, die Entstehung der Sterne, der Erde und von Allem, was man in der sichtbaren Welt antrifft, ableiten kann, wenn man auch niemals erweisbar machen kann, dass sie so entstanden sind. Denn auf diese Weise wird man deren Natur viel besser erklären, als wenn man sie blos nach ihrem jetzigen Zustande beschriebe. [207])

Ich sage, dass ich die einfachsten und am leichtesten erkennbaren Grundsätze suche; nur solcher bedarf ich; denn ich schreibe den Dingen nur deshalb einen Samen zu, damit deren Natur leichter erkannt werde, und damit ich nach der Weise der Mathematiker von dem Bekanntesten zu dem Unbekannten und von dem Einfachsten zu dem Verwickelteren vorschreite.

Endlich bemerke ich, dass ich solche Grundsätze suche, aus denen man den Ursprung der Gestirne, der Erde u. s. w. ableiten kann. Solche Ursachen, die nur hinreichen, um die Himmelserscheinungen zu erklären, wie von den Astronomen hier und da geschieht, suche ich nicht, sondern solche, die auch zur Erkenntniss der Dinge auf der Erde führen (da alle Ereignisse, welche wir auf der Erde beobachten, zu den Naturerscheinungen zu rechnen sind). [208]) Um solche zu finden, ist für eine gute Hypothese Nachstehendes inne zu halten:

1. Sie darf (an sich betrachtet) keinen Widerspruch enthalten.

2. Sie muss so einfach als möglich sein.

3. Daraus folgt, dass sie möglichst leicht erfassbar sein muss.

4. Alles, was in der ganzen Natur beobachtet wird, muss aus ihr abgeleitet werden können. [209])

Ich habe endlich gesagt, dass es gestattet sein müsse, eine Hypothese aufzustellen, aus der man die Naturerscheinungen wie aus ihrer Ursache ableiten könne, wenn man auch bestimmt wisse, dass die Natur nicht so entstanden sei. Um dies zu verstehen, nehme ich folgendes Beispiel: Wenn Jemand auf einen Bogen Papier eine krumme, Parabel genannte, Linie verzeichnet findet und ihre Natur erforschen will, so ist es gleich, ob er annimmt, dass diese Linie zunächst aus einem Kegel ausgeschnitten und dann auf das Papier abgedrückt worden, oder dass sie aus der Bewegung zweier geraden Linien oder sonst wie entstanden sei, wenn er nur aus der von ihm angenommenen Entstehungsart alle Eigenschaften der Parabel beweist. Selbst wenn er weiss, dass diese Linie durch Aufdruck eines Kegelabschnitts entstanden ist, kann er doch beliebig eine andere Ursache annehmen, wie sie ihm am bequemsten scheint, um alle Eigenschaften der Parabel zu erklären. Ebenso kann ich auch zur Erklärung der Gestalten der Natur beliebig irgend eine Hypothese aufstellen, wenn ich nur alle Natur-Erscheinungen in mathematischer Beweisform daraus ableite. Ja, was noch merkwürdiger ist, ich werde kaum irgend eine Hypothese aufstellen können, aus der nicht dieselben Wirkungen vermittelst der oben erklärten Naturgesetze, wenn auch vielleicht umständlicher, abgeleitet werden können.

Denn da der Stoff mit Hülfe jener Gesetze alle Formen, deren er fähig ist, nach und nach annimmt, so werde ich, wenn ich diese Formen der Reihe nach betrachte, endlich auch zu der Form, welche die Form dieser Welt ist, gelangen. [210]) Deshalb ist kein Irrthum aus einer falschen Hypothese zu befürchten. [211])

Forderung. Man verlangt das Zugeständniss, 1) dass aller Stoff, aus dem die sichtbare Welt besteht, im Anfange von Gott in Theilchen getrennt worden, die einander möglichst gleich waren, ohne kugelartig zu sein, da mehrere solcher Kügelchen verbunden, nicht allen Raum ausfüllen; vielmehr sind diese Theile anders gestaltet und von mittlerer Grösse gewesen, oder haben die Mitte gehalten zwischen allen denen, aus denen jetzt die Himmel und die Gestirne bestehen; und 2) dass sie nur so viel Bewegung an sich gehabt haben, wie jetzt in der Welt angetroffen wird, und 3) dass sie gleiche Bewegung gehabt haben, nämlich einmal die einzelnen eine Bewegung um ihren Mittelpunkt und gegenseitig von einander getrennt, so dass sie einen flüssigen Körper bildeten, wie man den Himmel für einen solchen hält; und zweitens eine gemeinsame Bewegung mehrerer um gewisse andere Punkte, die so entfernt von ihnen und so vertheilt waren, wie es jetzt die Mittelpunkte der Fixsterne sind; und ferner eine Bewegung auch um andere, etwas zahlreichere Punkte, die der Zahl der Planeten gleich kommen. Somit bildeten diese Theilchen so viele verschiedene Wirbel, als jetzt Gestirne in der Welt sind. Man sehe die Figur zu § 47, Th. 3 der Prinzipien. [212])

Diese Hypothese enthält, an sich betrachtet, keinen Widerspruch; denn sie theilt dem Stoffe nur die Theilbarkeit und die Bewegung zu, welche Zustände, wie ich oben bewiesen habe, an dem Stoffe wirklich bestehen, und da ich den Stoff als unendlich und als denselben für den Himmel und die Erde nachgewiesen habe, so kann man ohne Bedenken vor irgend einem Widerspruch annehmen, dass diese Zustände für den ganzen Stoff bestanden haben. [213])

Ferner ist diese Hypothese die einfachste, weil sie weder eine Ungleichheit noch eine Unähnlichkeit bei den Theilchen annimmt, in welche im Anfange der Stoff getheilt war und ebenso wenig dies für ihre Bewegung ge-

schieht. Deshalb ist diese Hypothese auch die am leichtesten verständliche. Dies erhellt auch daraus, dass diese Hypothese nur das an dem Stoffe voraussetzt, was Jedermann aus dem Begriffe des Stoffes von selbst einleuchtet, nämlich die Theilbarkeit und die örtliche Bewegung. [214])

Dass aber alle Naturerscheinungen aus ihr abgeleitet werden können, will ich so weit als möglich durch die That zu zeigen versuchen, und zwar in folgender Ordnung. Zuerst werde ich die flüssige Natur der Himmel aus ihr ableiten und erklären, wie sie die Ursache des Lichtes ist. Dann werde ich zur Natur der Sonne übergehen und zugleich zu dem, was man an den Fixsternen beobachtet. Dann werde ich über die Kometen und zuletzt über die Planeten und deren Erscheinungen sprechen. [215])

Definition 1. Unter der Ekliptik verstehe ich jenen Theil des Wirbels, welcher, während er sich um die Axe dreht, einen grössten Kreis beschreibt. [316])

Def. 2. Unter den Polen verstehe ich die Theile des Wirbels, welche von der Ekliptik am entferntesten sind, oder die, welche die kleinsten Kreise beschreiben.

Def. 3. Unter dem Streben zur Bewegung verstehe ich keine Art des Denkens, sondern nur die Lage eines Stofftheils, der so angeregt ist, dass er wirklich sich wohin bewegen würde, wenn nicht eine andere Ursache ihn daran verhinderte. [217])

Def. 4. Unter einer Ecke verstehe ich jede Hervorragung eines Körpers über die Kugelgestalt hinaus. [218])

Grundsätze.

I. Mehrere verbundene Kügelchen können einen Raum nicht stetig ausfüllen. [219])

II. Ein Stück eines in eckige Theile vertheilten Stoffes braucht mehr Raum, wenn seine Theile sich um ihre eignen Mittelpunkte drehen, als wenn alle seine Theile ruhen und alle Seiten derselben sich unmittelbar berühren. [220])

III. Je kleiner ein Stück Stoff ist, desto leichter wird es von ein und derselben Kraft getrennt. [221])

IV. Stoffstücke, welche sich nach einer Richtung hin bewegen und hierbei sich von einander nicht entfernen, sind nicht wirklich getheilt. [222])

Erster Lehrsatz.

Die Theile des Stoffes, in welche er zuerst getheilt war, waren nicht rund, sondern eckig.

Beweis. Der ganze Stoff war im Beginne in gleiche und ähnliche Theile getrennt (nach der Forderung), deshalb waren diese Theile (nach Gr. I. u. Lehrs. 2, II.) nicht rund, mithin (nach Def. 4) eckig. W. z. b. w. [223])

Zweiter Lehrsatz.

Jene Kraft, welche bewirkte, dass die Stofftheilchen sich um ihre eignen Mittelpunkte drehten, bewirkte auch, dass die Ecken der einzelnen Theilchen bei ihrer gegenseitigen Begegnung sich abrieben.

Beweis. Der ganze Stoff war im Beginne in gleiche (nach der Forderung) und eckige (nach Lehrs. 1, III.) Theile gesondert. Hätten sich also, als sie sich um ihre Mittelpunkte zu drehen begannen, ihre Ecken nicht abgerieben, so hätte nothwendig (nach Gr. II.) der ganze Stoff einen grösseren Raum einnehmen müssen als bei seiner Ruhe; dies ist aber widersinnig (nach Lehrs. 4, II.); deshalb haben deren Ecken sich abgerieben, sobald sie sich zu drehen begannen. W. z. b. w. [224])

Das Uebrige fehlt. [225])

Anhang,

welcher

metaphysische Gedanken

enthält,

in denen die schwierigen Fragen, welche sich in dem allgemeinen und besonderen Theile der Metaphysik rücksichtlich des Seienden und seiner Zustände in Bezug auf Gott und seine Eigenschaften und in Bezug auf die menschliche Seele erheben, kurz erläutert werden;

verfasst

von

Benedict von Spinoza

aus

Amsterdam.

Des

Anhanges metaphysischer Gedanken

Erster Theil,

in welchem die wichtigsten Punkte des allgemeinen Theils der Metaphysik in Betreff des Seienden und seiner Zustände kurz erläutert werden. [226])

Erstes Kapitel.

Ueber die wirklichen Dinge; über die eingebildeten Dinge und über die Gedankendinge. [227])

Ich sage nichts über die Definition dieser Wissenschaft und nichts über ihre Gegenstände, sondern ich will hier nur die dunklern Punkte, welche hin und wieder von den Schriftstellern über Metaphysik erörtert werden, kurz erläutern.

(Die Definition des Dinges.) Ich beginne daher mit dem Dinge, unter welchem ich Alles das verstehe, von dem, indem man es klar und deutlich vorstellt, man findet, dass es nothwendig besteht oder wenigstens bestehen kann.

Aus dieser Definition oder, wenn man lieber will, aus dieser Beschreibung folgt, dass die Chimäre, das erdichtete Ding und das Gedanken-Ding in keiner Weise zu dem Seienden gerechnet werden können. Denn die

Chimäre *) kann nach ihrer Natur nicht bestehen; dagegen lässt das erdichtete Ding keine klare und deutliche Vorstellung zu, weil der Mensch hier aus blosser Willkür und nicht unwissend wie bei dem Irrthume, sondern absichtlich und wissend das verbindet, was er verbinden will, und das trennt, was er trennen will. Das Gedanken-Ding ist nur ein Zustand des Denkens, welcher dem bessern Behalten, Erläutern und Vorstellen der eingesehenen Dinge dient. Unter einem „Zustand des Denkens" verstehe ich das, was ich schon in Erläut. zu Lehrs. 4, I. erklärt habe, d. h. alle Zustände des Denkens, also den Verstand, die Freude, die Einbildung u. s. w. 228)

(Durch welche Zustände des Denkens man die Dinge im Gedächtniss behält.) Dass es aber gewisse Zustände des Denkens giebt, welche dazu dienen, die Dinge fester und leichter zu behalten und sie, wenn man will, wieder in das Gedächtniss zurückzurufen oder der Seele wieder gegenwärtig zu machen, ist Allen bekannt, welche die so bekannte Gedächtnissregel benutzen, wonach zu dem Behalten und Einprägen eines neuen Gegenstandes man einen andern bekannten zu Hülfe nimmt, welcher entweder im Namen oder in der Sache mit jenem übereinstimmt. Auf diese Weise haben die Philosophen alle natürlichen Dinge auf gewisse Klassen zurückgeführt, welche sie die Gattungen und Arten nennen, und auf die sie zurückgehen, wenn ihnen etwas Neues entgegentritt. 229)

(Durch welche Zustände des Denkens man die Dinge erklärt.) Ebenso haben wir auch Zustände des Denkens zur Erklärung der Dinge, indem man sie durch Vergleichung mit andern bestimmt. Die Zustände des Denkens, durch welche man dies bewirkt, heissen die Zeit, die Zahl, das Maass, wozu vielleicht noch einige andere kommen. Davon dient die Zeit zur Erklärung der Dauer, die Zahl zur Erklärung der getrenn-

---

*) Die Chimäre, das erdichtete Ding und das Gedanken-Ding sind keine seienden Dinge. Man halte fest, dass unter „Chimäre" hier und in dem Folgenden Das verstanden wird, dessen Natur einen offenbaren Widerspruch einschliesst, wie in Kapitel 3 ausführlicher dargelegt werden wird. (A. v. Sp.)

ten Menge und das Maass zur Erklärung der stetigen Grösse. [230])

(Durch welche Zustände des Denkens man die Dinge sich bildlich vorstellt.) Endlich ist man gewohnt, Allem, was man einsieht, entsprechende Bilder in unserer Einbildungskraft zu geben, und daher kommt es, dass man auch das Nicht-Seiende sich bejahend, wie das Seiende, bildlich vorstellt. Denn da der Verstand, für sich allein betrachtet, als denkendes Ding zu dem Bejahen keine grössere Kraft hat als zu dem Verneinen, und da das bildliche Vorstellen nur in einem Empfinden der Spuren besteht, welche in dem Gehirn durch die Bewegung der Lebensgeister, die in den Sinnen von den Gegenständen angeregt werden, sich bilden, so kann eine solche Empfindung nur eine verworrene bejahende Vorstellung sein. Daher kommt es, dass alle Weisen, deren der Verstand sich zum Verneinen bedient, wie z. B. Blindheit, Aeusserstes oder Ende, Grenze, Finsterniss u. s. w., als seiende Dinge vorgestellt werden. [231])

(Weshalb die Gedanken-Dinge keine Vorstellungen von wirklichen Dingen sind und doch dafür gehalten werden.) Daraus ergiebt sich klar, dass diese Zustände des Denkens keine Vorstellungen wirklicher Dinge sind und in keiner Weise dazu gerechnet werden können; deshalb giebt es auch bei ihnen kein Vorgestelltes, was nothwendig besteht oder bestehen kann. Die Ursache aber, weshalb diese Zustände des Denkens für Vorstellungen von Dingen gehalten werden, ist, dass sie von Vorstellungen wirklicher Dinge so unmittelbar ausgehen und entstehen, dass sie der Unaufmerksame leicht mit solchen verwechselt. Deshalb haben sie auch Namen erhalten, als sollten damit Dinge bezeichnet werden, die ausserhalb des Verstandes bestehen, und man hat deshalb diese Dinge oder vielmehr diese Nicht-Dinge Gedanken-Dinge genannt. [232])

(Die Eintheilung in wirkliche und Gedanken-Dinge ist schlecht.) Hieraus erhellt, wie verkehrt die Eintheilung derselben in wirkliche und Gedanken-Dinge ist; denn man theilt dabei in Dinge und Nicht-Dinge ein oder in Dinge und in Zustände des Denkens. Indess wundere ich mich nicht, dass Philosophen, die blos an die Worte und Sprachformen sich halten, in

solche Irrthümer gerathen sind, weil sie die Dinge nach deren Namen und nicht die Namen nach den Dingen beurtheilen. [233])

(Inwiefern das Gedanken-Ding ein reines Nichts und inwiefern es ein wirkliches Ding genannt werden kann.) Ebenso verkehrt spricht Der, welcher sagt, dass das Gedanken-Ding kein reines Nichts sei. Denn wenn er das, was mit diesem Namen bezeichnet wird, ausserhalb des Verstandes sucht, so wird er finden, dass es ein reines Nichts ist; versteht er aber darunter nur Zustände des Denkens, so sind sie wirkliche Dinge. Denn wenn ich frage, was die „Art“ ist, so verlange ich da nur nach der Natur dieses Zustandes des Denkens, der in Wahrheit ein Seiendes ist und sich von andern Zuständen des Denkens unterscheidet. Indess können diese Zustände des Denkens keine Vorstellungen von Dingen genannt werden, noch für wahr oder falsch erklärt werden, ebenso wenig wie dies bei der Liebe zulässig ist, die nur gut oder schlecht ist. [234]) So hat Plato, als er den Menschen für ein zweifüssiges Thier ohne Federn erklärte, sich nicht mehr geirrt als Die, welche den Menschen für ein vernünftiges Thier erklärten, da Plato, ebenso wie die Andern, wusste, dass der Mensch ein vernünftiges Thier ist; er brachte nur damit den Menschen unter eine gewisse Klasse, um, wenn er über den Menschen nachdenken wollte, durch Zurückgehen auf diese Klasse, welcher er sich leicht erinnern konnte, sogleich auf die Vorstellung des Menschen zu gelangen. [235]) Vielmehr war Aristoteles in dem grössten Irrthume, wenn er glaubte, durch seine Definition das Wesen des Menschen zureichend erklärt zu haben. Ob aber Plato gut gethan habe, das könnte man wohl fragen; doch gehört dies nicht hierher.

(Bei der Erforschung der Dinge dürfen die wirklichen Dinge nicht mit den Gedanken-Dingen vermengt werden.) Aus allem vorstehend Gesagten erhellt, dass zwischen den wirklichen Dingen und den Gedanken-Dingen keine Uebereinstimmung besteht. Daraus ist leicht abzunehmen, wie sehr man sich in Acht zu nehmen hat, dass man bei der Erforschung der Dinge nicht die wirklichen Dinge mit den Gedanken-Dingen vermenge. Denn das Erforschen der Natur der

Dinge ist verschieden von dem Erforschen der Zustände, durch welche die Dinge von uns vorgestellt werden. Vermengt man Beides, so kann man weder diese Zustände des Vorstellens, noch die wirkliche Natur erkennen, vielmehr geräth man, was die Hauptsache ist, dadurch in grosse Irrthümer, wie es Vielen bisher ergangen ist. [236])

(Wie sich das Gedanken-Ding von dem erdichteten Dinge unterscheidet.) Viele vermengen auch die Gedanken-Dinge mit den erdichteten Dingen; sie halten letztere auch für Gedanken-Dinge, weil sie ausserhalb des Verstandes nicht bestehen. Allein wenn man auf die oben gegebenen Definitionen des Gedanken-Dinges und des erdichteten Dinges genau Acht hat, so wird man einen grossen Unterschied zwischen denselben, sowohl bezüglich ihrer Ursache, als ihrer Natur selbst, abgesehen von der Ursache, bemerken. Das erdichtete Ding habe ich nämlich nur für die rein willkürliche Verbindung zweier Ausdrücke erklärt, wozu die Vernunft keine Anleitung giebt; [237]) deshalb kann das erdichtete Ding nur zufällig wahr sein. Dagegen hängt das Gedanken-Ding nicht von dem blossen Belieben ab und besteht nicht aus der Verbindung irgend welcher Ausdrücke, wie sich aus seiner Definition ergiebt. [238]) Wenn daher Jemand fragt, ob das erdichtete Ding entweder ein wirkliches Ding oder ein Gedanken-Ding sei, so ist nur das, was ich gesagt, zu wiederholen und zu erwidern, nämlich dass die Eintheilung der Dinge in wirkliche und Gedanken-Dinge eine schlechte sei, und deshalb mit schlechtem Grunde gefragt werde, ob das erdichtete Ding entweder ein wirkliches oder ein Gedanken-Ding sei; denn man setzt dabei fälschlich voraus, dass alle Dinge sich in wirkliche und Gedanken-Dinge eintheilen lassen.

(Die Eintheilung der Dinge. [239]) Ich kehre indess zu meiner Aufgabe zurück, von der ich schon etwas abgekommen bin. Aus der Definition, oder wenn man lieber will, aus der Beschreibung, welche ich oben von dem Dinge gegeben habe, kann man leicht ersehen, dass die Dinge einzutheilen sind in Dinge, die vermöge ihrer Natur nothwendig bestehen, oder deren Wesenheit das Dasein einschliesst, und in Dinge, deren Wesenheit das

Dasein nur als mögliches einschliesst. Letztere theilen sich in Substanzen und in Zustände, deren Definitionen Th. I. § 51, 52 und 56 der Prinzipien der Philosophie gegeben sind, weshalb ich sie hier nicht zu wiederholen brauche. [240]) Ich will über diese Eintheilung nur so viel bemerken, dass ich ausdrücklich sage, die Dinge theilen sich in Substanzen und Zustände, aber nicht in Substanzen und Accidenzen; denn das Accidenz ist nur ein Zustand des Denkens, da es nur eine Beziehung ausdrückt. Wenn ich z. B. sage, dass ein Dreieck sich bewege, so ist die Bewegung nicht ein Zustand des Dreiecks, sondern des bewegten Körpers; deshalb heisst die Bewegung rücksichtlich des Dreiecks zufällig *(accidens)*, allein in Bezug auf den Körper ist sie ein wirkliches Ding oder ein Zustand; denn eine Bewegung kann ohne Körper nicht vorgestellt werden, wohl aber ohne Dreieck. [241])

Ferner will ich, damit man das Bisherige und das Folgende besser verstehe, zu erklären versuchen, was unter „Sein des Wesens“, „Sein des Daseins“, „Sein der Vorstellung“ und endlich unter „Sein der Möglichkeit“ zu verstehen ist. Dazu veranlasst mich auch die Unwissenheit Mancher, die zwischen Wesen und Dasein keinen Unterschied anerkennen, oder wenn sie es thun, das Sein des Wesens mit dem Sein der Vorstellung oder dem Sein der Möglichkeit vermengen. Um Diesen und der Sache möglichst zu genügen, will ich den Gegenstand in dem Folgenden so bestimmt, als ich vermag, erklären.

Zweites Kapitel.

Was das Sein des Wesens, was das Sein des Daseins, was das Sein der Vorstellung und was das Sein der Möglichkeit ist. [242])

Um klar zu verstehen, was mit diesen vier Ausdrücken gemeint ist, braucht man sich nur das vor Augen zu halten, was ich über die unerschaffene Substanz oder über Gott gesagt habe, nämlich:

(Die Geschöpfe sind in überwiegender Weise in Gott.) 1) Dass Gott in überwiegender Weise das enthalte, was wirklich in den geschaffenen Dingen angetroffen wird, d. h. dass Gott solche Attribute habe, in denen alle erschaffenen Dinge in überwiegender Weise enthalten sind, darüber sehe man Th. I., Gr. 8, und Zus. 1 zu Lehrs. 12. So stellt man sich z. B. die Ausdehnung deutlich ohne alles Dasein vor, und da sie somit durch sich selbst keine Kraft zum Dasein hat, so ist sie, wie ich gezeigt habe, von Gott erschaffen worden. (Letzter Lehrsatz, Th. I.) Und da in der Ursache mindestens ebensoviel an Vollkommenheit enthalten sein muss, wie in der Wirkung ist, so folgt, dass alle Vollkommenheiten der Ausdehnung in Gott enthalten sind. Indess haben wir später gesehen, dass eine ausgedehnte Sache ihrer Natur nach theilbar ist, d. h. eine Unvollkommenheit enthält, deshalb haben wir Gott diese Unvollkommenheit nicht zutheilen können (Lehrs. 16, I.) und waren somit zu dem Anerkenntniss genöthigt, dass in Gott ein Attribut enthalten ist, was alle Vollkommenheiten des Stoffes in überwiegendem Maasse enthält (Erl. zu Lehrs. 9, I.), und welches die Stelle des Stoffes vertreten kann. [243])

2) Dass Gott sich selbst und alles Andere kennt, d. h. dass er Alles gegenständlich in sich hat. (Lehrs. 9, I.) [244])

3) Dass Gott von allen Dingen die Ursache ist, und dass er aus unbedingter Willensfreiheit handelt.

(Was ist das Sein des Wesens, des Daseins, der Vorstellung und der Möglichkeit?) Hieraus ist klar zu ersehen, was unter diesen vier Bestimmungen zu verstehen ist. Zunächst ist das Sein des Wesens nur der Zustand, vermöge dessen die geschaffenen Dinge in Gottes Attributen befasst sind; das Sein der Vorstellung heisst, dass Alles gegenständlich in dem Vorstellen Gottes enthalten ist, und das Sein der Möglichkeit bedeutet nur die Macht Gottes, vermöge deren er alles noch nicht Vorhandene aus seiner unbedingten Willensfreiheit erschaffen konnte; endlich ist das Sein des Daseins das Wesen der Dinge ausserhalb Gottes und an sich betrachtet; es wird den Dingen zugeschrieben, nachdem sie von Gott geschaffen sind. [245])

(Diese vier Bestimmungen unterscheiden sich nur in den geschaffenen Dingen von ein-

ander.) Hieraus ergiebt sich klar, dass diese vier Bestimmungen sich nur in den erschaffenen Dingen, aber keineswegs in Gott unterscheiden. Denn von Gott kann man sich nicht vorstellen, dass er der Möglichkeit nach in einem Andern gewesen sei, und sein Dasein und sein Denken ist von seinem Wesen nicht unterschieden.

(Auf einige Fragen in Betreff des Wesens wird geantwortet.) Hiernach kann ich leicht auf Fragen, die hin und wieder über das Wesen aufgeworfen werden, antworten. Es sind die folgenden: Ob das Wesen sich von dem Dasein unterscheidet, und, wenn dies der Fall, ob es etwas von der Vorstellung Verschiedenes ist? und, wenn dies der Fall, ob da das Wesen ein Sein ausserhalb des Verstandes hat; welches letztere man allerdings zugestehen muss. Auf die erste Frage antworte ich mit einer Unterscheidung; nämlich bei Gott ist das Wesen von seinem Dasein nicht verschieden, da sein Wesen ohne Dasein nicht gedacht werden kann; dagegen unterscheidet sich in den übrigen Dingen das Wesen von dem Dasein, denn es kann ohne letzteres vorgestellt werden. [246]) Auf die zweite Frage antworte ich, dass die Dinge, welche ausserhalb des Verstandes klar und deutlich, oder wahrhaft vorgestellt werden, etwas von der Vorstellung Verschiedenes sind. Indess fragt man hier von Neuem, ob dieses Sein ausserhalb des Verstandes durch sich selbst ist oder von Gott geschaffen ist? Hierauf antworte ich, dass das wirkliche Wesen nicht durch sich ist und auch nicht geschaffen ist; denn Beides würde das wirkliche Dasein des Dinges voraussetzen; vielmehr hängt es blos von dem göttlichen Wesen ab, in welchem Alles enthalten ist; in diesem Sinne stimme ich Denen bei, welche sagen, das Wesen der Dinge sei ewig. Man könnte noch fragen, wie wir vor der Erkenntniss der Natur Gottes das Wesen der Dinge erkennen können, da sie doch, wie ich eben gesagt, nur von Gottes Natur abhängen. Hierauf antworte ich, dass dies davon kommt, dass die Dinge schon geschaffen sind; wären sie noch nicht geschaffen, so gebe ich vollständig zu, dass ihre Erkenntniss nur erst nach der zureichenden Erkenntniss Gottes möglich wäre, ebenso wie es unmöglich ist, ja noch unmöglicher, aus der noch nicht erkannten Natur der

Parabel die Natur ihrer Abscissen und Ordinaten zu erkennen. [247])

(Weshalb der Verfasser bei der Definition des Wesens auf die Attribute Gottes zurückgeht.) Ich bemerke ferner, dass allerdings das Wesen der noch nicht bestehenden Zustände in ihren Substanzen begriffen ist, und dass das Sein des Wesens dieser Zustände in ihren Substanzen enthalten ist; indess habe ich doch auf Gott zurückgehen wollen, um das Wesen der Zustände und der Substanzen überhaupt zu erklären, und weil das Wesen der Zustände nur erst nach der Erschaffung ihrer Substanzen in diesen enthalten ist, ich aber das ewige Sein des Wesens aufgesucht habe. [248])

(Weshalb der Verfasser die Definition von Anderen hier nicht aufführt.) Hiernach halte ich es nicht der Mühe werth, die Schriftsteller, welche anderer Ansicht sind, zu widerlegen und ihre Definitionen und Beschreibungen des Wesens und des Daseins zu prüfen. Ich würde damit eine klare Sache nur verdunkeln; denn was kann man deutlicher fassen als das, was Wesen und Dasein ist; man kann ja keine Definition einer Sache geben, ohne zugleich ihr Wesen zu erklären. [249])

(Wie der Unterschied zwischen Wesen und Dasein leicht zu fassen ist.) Sollte ein Philosoph noch zweifeln, ob bei den geschaffenen Dingen das Wesen von dem Dasein verschieden sei, so braucht er sich zur Hebung des Zweifels nicht viel mit Definitionen von beiden zu bemühen; er braucht nur zu irgend einem Bildhauer oder Holzschneider zu gehen; diese werden ihm zeigen, wie sie eine noch nicht bestehende Bildsäule in bestimmter Ordnung sich vorstellen, und nachher werden sie ihm die daseiende vorhalten. [250])

Drittes Kapitel.

Ueber das, was Nothwendig, Unmöglich, Möglich und Zufällig ist.

(Was unter diesen Bestimmungen zu verstehen ist.) Nachdem ich somit die Natur des Dinges als solches erklärt habe, wende ich mich zu der Erklärung



einiger seiner Bestimmungen. Ich verstehe übrigens unter Bestimmungen das, was Descartes anderwärts mit Attributen in § 52 Th. I seiner Prinzipien bezeichnet hat. Denn das Ding als solches und für sich allein, als Substanz, erregt uns nicht; deshalb muss es durch ein Attribut erklärt werden, von dem es indessen nur innerhalb des Denkens verschieden ist. Ich kann deshalb mich nicht genug über den übertriebenen Scharfsinn Derer wundern, welche, nicht ohne grossen Nachtheil für die Wahrheit, nach einem Mittlern zwischen Ding und Nichts suchten. 251) Indess will ich mich mit der Widerlegung ihrer Irrthümer nicht aufhalten, da sie selbst bei ihren Versuchen, eine Definition solcher Zustände zu geben, in ihre eigene leere Spitzfindigkeit sich ganz verlieren.

(Definition der Bestimmungen.) Ich biete daher nur meine Ansicht und sage, dass unter „Bestimmungen des Dinges“ gewisse Attribute zu verstehen sind, unter denen man das Wesen oder Dasein eines Dinges auffasst, die aber doch nur innerhalb des Denkens von ihm unterschieden werden. 252) Ich will versuchen, einige davon (denn ich unternehme nicht, sie alle zu erörtern) hier zu erklären und von Benennungen, welche keine Zustände des Dinges bezeichnen, zu sondern. Zunächst will ich über das Nothwendige und Unmögliche handeln.

(Auf wie viele Weise ein Gegenstand nothwendig und unmöglich genannt werden kann.) Auf zwei Weisen heisst eine Sache nothwendig und unmöglich; entweder in Bezug auf ihr Wesen oder auf ihre Ursache. In Bezug auf das Wesen wissen wir, dass Gott nothwendig besteht; denn sein Wesen kann ohne sein Dasein nicht begriffen werden; dagegen ist eine Chimäre in Rücksicht des Widerspruchs in ihrem Wesen nicht fähig zu bestehen. In Bezug auf die Ursache heissen Dinge, z. B. körperliche, unmöglich oder nothwendig; denn achtet man nur auf ihr Wesen, so kann man dies klar und deutlich ohne ihr Dasein begreifen; deshalb können sie niemals in Kraft einer Nothwendigkeit ihres Wesens bestehen, sondern nur in Kraft ihrer Ursache, d. h. Gottes, als des Schöpfers aller Dinge. Liegt es also in dem göttlichen Beschluss, dass eine Sache bestehe, so besteht sie nothwendig; wo nicht, so ist es unmöglich, dass sie besteht. Denn

es ist selbstverständlich, dass das, was weder eine innere noch eine äussere Ursache für sein Dasein hat, unmöglich dasein kann; nun ist aber die Sache in diesem zweiten Falle so angenommen, dass sie weder vermöge ihres Wesens, was ich unter der innern Ursache verstehe, noch vermöge göttlichen Beschlusses, als der einzigen äusseren Ursache aller Dinge, bestehen kann, woraus folgt, dass die in diesem zweiten Falle von mir angenommenen Dinge unmöglich bestehen können. [253])

(Chimären können sehr wohl Wort-Dinge genannt werden.) Deshalb kann man 1) sehr wohl eine Chimäre, welche weder in dem Verstande noch in der Einbildungskraft besteht, ein Wort-Ding nennen, da sie nur durch Worte ausgedrückt werden kann. So spricht man z. B. wohl in Worten von einem viereckigen Kreise, aber man kann ihn sich nicht vorstellen, noch weniger ihn erkennen. Deshalb ist die Chimäre nur ein Wort, und deshalb kann die Unmöglichkeit nicht zu den Bestimmungen eines Dinges gerechnet werden, da sie eine reine Verneinung ist. [254])

(Die erschaffenen Dinge hängen in ihrem Wesen und in ihrem Dasein von Gott ab.) 2) Will ich bemerken, dass nicht blos das Dasein der geschaffenen Dinge, sondern, wie ich später im II. Theile klar beweisen werde, auch ihr Wesen und ihre Natur blos von Gottes Beschlusse abhängt. Hieraus erhellt, dass die geschaffenen Dinge aus sich selbst keine Nothwendigkeit haben; denn sie haben von sich selbst weder ihr Wesen noch ihr Dasein.

(Die Nothwendigkeit, welche bei den geschaffenen Dingen von der Ursache kommt, bezieht sich entweder auf ihr Wesen oder auf ihr Dasein; aber bei Gott ist dies Beides nicht verschieden.) 3) bemerke ich, dass die, vermöge der Ursache, in den Dingen enthaltene Nothwendigkeit sich entweder auf ihr Wesen oder auf ihr Dasein bezieht, da diese Beiden in den geschaffenen Dingen verschieden sind; indem jenes von den ewigen Gesetzen der Natur abhängt, [255]) dieses aber von der Reihe und Ordnung der Ursachen. Dagegen ist in Gott sein Wesen von seinem Dasein nicht verschieden und deshalb auch die Nothwendigkeit seines Wesens nicht von der seines Daseins verschieden. Könnten

wir daher die ganze Ordnung der Natur erfassen, so würden wir finden, dass Vieles, dessen Natur wir klar und deutlich auffassen, d. h. dessen Wesen nothwendig ein solches ist, [356]) in keiner Weise Dasein haben kann; denn wir würden finden, dass das Dasein solcher Dinge in der Natur ebenso unmöglich ist, als wir es für unmöglich halten, dass ein grosser Elephant durch ein Nadelöhr gehen könne, obgleich wir die Natur beider deutlich erkennen. [257]) Deshalb würde das Dasein solcher Dinge nur eine Chimäre sein, die wir weder uns vorstellen, noch erkennen könnten.

(Das Mögliche und Zufällige sind keine Bestimmungen der Dinge.) So viel über Nothwendigkeit und Unmöglichkeit. Ich füge Einiges über das Zufällige und Mögliche hinzu, da Manche sie für Bestimmungen der Dinge halten, während sie in Wahrheit nur ein Mangel unseres Verstandes sind. Ich werde das klar darlegen, nachdem ich erklärt habe, was unter beiden zu verstehen ist. [258])

(Was das Mögliche und das Zufällige ist.) Ein Ding heisst möglich, wenn man zwar seine wirkende Ursache kennt, aber nicht weiss, ob diese Ursache bestimmt ist. [259]) Deshalb kann man auch es selbst nur als ein mögliches, aber nicht als ein nothwendiges oder unmögliches ansehen. Sieht man aber einfach nur auf das Wesen eines Dinges und nicht auf seine Ursache, so wird man es zufällig nennen, d. h. man wird es so zu sagen als ein Mittelding zwischen Gott und der Chimäre ansehen, weil man von Seiten seines Wesens keine Nothwendigkeit des Daseins in ihm antrifft, wie bei dem göttlichen Wesen, noch einen Widerspruch oder eine Unmöglichkeit, wie bei der Chimäre. Will man das, was ich möglich nenne, zufällig, und das, was ich zufällig nenne, möglich nennen, so will ich dem nicht entgegentreten, da ich mich nicht gern um Worte streite. Es genügt mir, wenn man zugesteht, dass Beides nur ein Mangel unserer Einsicht und nichts Wirkliches ist.

(Das Mögliche und Zufällige ist nur ein Mangel unserer Einsicht.) Wer dies bestreiten will, dem kann sein Irrthum leicht nachgewiesen werden. Giebt er nämlich auf die Natur, und wie sie von Gott abhängt, Acht, so wird er nichts Zufälliges an den Dingen finden,

d. h. nichts, was von Seiten des Dinges bestehen oder nicht bestehen kann, oder was nach dem gewöhnlichen Ausdruck ein sachliches Zufällige ist. 260)

Es ergiebt sich dies leicht aus Gr. 10, I., wo ich gezeigt, dass ebenso viel Kraft zur Erschaffung eines Dinges wie zu dessen Erhaltung nöthig sei. Deshalb vollbringt kein erschaffenes Ding etwas durch eigene Kraft, so wenig, wie ein erschaffenes Ding durch seine eigene Kraft zu bestehen begonnen hat. Daraus folgt, dass Alles nur durch die Kraft der Alles erzeugenden Ursache, d. h. Gottes geschieht, welcher durch seine Mitwirkung in den einzelnen Zeitpunkten Alles fortgesetzt erzeugt. Wenn also Alles nur vermöge der göttlichen Macht geschieht, so ist leicht einzusehen, dass Alles, was geschieht, nur in Kraft des Beschlusses und Willens Gottes geschieht. Da nun in Gott keine Unbeständigkeit und kein Wechsel besteht, so muss er nach Lehrs 18 und Zusatz zu Lehrsatz 20, I. Alles, was er hervorbringt, hervorzubringen von Ewigkeit her beschlossen haben, und da für kein Ding ein mehr nothwendiger Grund für sein Bestehen gilt, als dass Gott sein kommendes Bestehen beschlossen hat, so folgt, dass in allen erschaffenen Dingen die Nothwendigkeit ihres Daseins von Ewigkeit vorhanden gewesen ist. 261) Auch kann man sie nicht zufällig nennen, weil Gott es anders habe beschliessen können; denn in der Ewigkeit giebt es kein Wenn und kein Vor und Nach und keine Bestimmung der Zeit, und daraus folgt, dass Gott vor diesen Beschlüssen nicht bestanden hat, so dass er es anders hätte beschliessen können. 262)

(Die Vereinigung unseres freien Willens mit der Vorherbestimmung Gottes überschreitet den menschlichen Verstand.) Was aber den menschlichen Willen anlangt, den ich frei genannt habe, so wird auch dieser nach Zusatz zu Lehrsatz 15, I. von Gottes Mitwirkung erhalten, und kein Mensch will oder wirkt Etwas, von dem nicht Gott von Ewigkeit her beschlossen hat, dass er es so wolle und thue. Wie dies aber ohne Aufhebung der menschlichen Freiheit möglich ist, überschreitet unser Fassungsvermögen; aber deshalb darf man das, was man klar einsieht, nicht wegen dem, was man nicht weiss, verwerfen; denn wenn man auf seine Natur Acht hat, so erkennt man klar und deutlich, dass man in sei-

nen Handlungen frei ist, und dass man Vieles überlegt, blos weil man es will, und wenn man auf Gottes Natur Acht hat, so erkennt man auch, wie ich eben gezeigt, klar und deutlich, dass Alles von ihm abhängt, und dass Alles nur besteht, weil es so von Ewigkeit her von Gott beschlossen worden ist. Aber wie der menschliche Wille von Gott in den einzelnen Zeitpunkten so forterschaffen wird, dass er frei bleibt, das weiss man nicht; denn es giebt Vieles, was unsere Fassungskraft übersteigt, und von dem man doch weiss, dass Gott es gethan hat, wie z. B. jene wirkliche Theilung des Stoffes in unendlich viele Theilchen völlig überzeugend von mir, Lehrs. 11, II. bewiesen worden ist, obgleich man nicht weiss, wie dieses möglich ist. [263]) Wenn man daher statt der bekannten Sache zwei Begriffe, das Mögliche und das Zufällige, unterschiebt, so bezeichnen diese nur einen Mangel des eigenen Wissens über das Bestehen der Sache.

Viertes Kapitel.

Ueber die Ewigkeit, die Dauer und die Zeit.

Indem ich oben die Dinge in solche eingetheilt habe, deren Wesen das Dasein einschliesst, und in solche, deren Wesen nur ihr mögliches Dasein einschliesst, entsteht daraus der Unterschied zwischen Ewigkeit und Dauer. Ueber die Ewigkeit werde ich später ausführlicher sprechen. [264]) Hier sage ich nur, dass sie das Attribut ist, unter dem ich das unendliche Dasein Gottes begreife, dagegen ist die Dauer das Attribut, unter dem ich das Dasein der erschaffenen Dinge, so wie sie in ihrer Wirklichkeit beharren, begreife. Daraus folgt klar, dass die Dauer von dem ganzen Dasein eines Dinges nur in dem Denken unterschieden wird; da man das, was man der Dauer eines Dinges abzieht, auch seinem Dasein abziehen muss. Um dies zu bestimmen, vergleicht man es mit der Dauer jener Dinge, welche eine feste und bestimmte Bewegung haben, und nennt diese Vergleichung die Zeit. Deshalb ist die Zeit keine Bestimmung der Dinge, sondern nur eine Art,

sie zu denken, d. h. wie ich gesagt, ein Gedanken-Ding; sie ist eine Art zu denken, welche der Erklärung der Dauer dient. Ich bemerke hier, was später bei der Besprechung der Ewigkeit nützlich sein wird, dass die Dauer grösser und kleiner und gleichsam aus Theilen bestehend vorgestellt wird, und dass die Dauer nur ein Attribut des Daseins, aber nicht des Wesens ist. [265])

Fünftes Kapitel.

Von dem Gegensatz, der Ordnung u. s. w.

Aus der Vergleichung der Dinge entstehen einige Begriffe, welche jedoch ausserhalb der Dinge selbst nichts sind als Zustände des Denkens. Dies ergiebt sich daraus, dass, wenn man sie als ausserhalb des Denkens bestehende Dinge betrachten wollte, man die klare Vorstellung, welche man von ihnen hat, sofort zu einer verworrenen machen würde. Dergleichen Begriffe sind: Gegensatz, Ordnung, Uebereinstimmung, Unterschied, Subjekt, das von Etwas Ausgesagte, und etwaige ähnliche solche. Diese Begriffe werden von uns deutlich vorgestellt, so lange wir sie nicht als etwas vorstellen, was von dem Wesen der entgegengesetzten oder geordneten Dinge u. s. w. verschieden ist, [166]) sondern wenn wir sie nur als Zustände des Denkens nehmen, mittelst deren wir die Dinge leichter behalten oder vorstellen. Ich halte es deshalb nicht für nöthig, hierüber noch weiter zu sprechen, sondern ich gehe auf die sogenannten transscendentalen Ausdrücke über. [267])

Sechstes Kapitel.

Ueber das Eine, Wahre und Gute.

Diese Ausdrücke werden beinah von allen Metaphysikern für die allgemeinsten Zustände der Dinge gehalten; sie sagen, dass jedes Ding eines, wahr und gut sei, auch

wenn Niemand es denkt. Indess werden wir sehen, was man darunter zu verstehen hat, wenn ich jeden dieser Ausdrücke für sich untersucht haben werde. [268])

Ich beginne mit dem ersten, d. h. mit dem: Eines. Man sagt, dass dieser Ausdruck etwas Wirkliches ausserhalb des Denkens bezeichne; allein man kann nicht angeben, was er dem Dinge hinzufügt. Dies zeigt deutlich, dass man hier ein Gedanken-Ding mit einem wirklichen Dinge vermengt, und dadurch wird das, was man klar vorstellt, verworren gemacht. Ich behaupte dagegen, dass die Einheit in keiner Weise von dem Dinge selbst verschieden ist, oder dass sie dem Dinge nichts hinzufügt, sondern dass sie nur eine Art des Denkens ist, wodurch man die Dinge von einander sondert, die einander ähnlich sind, oder die mit einander in gewisser Weise übereinstimmen.

Der Einheit ist die Vielheit entgegengesetzt, die ebenfalls den Dingen nichts hinzufügt und nur eine Art des Denkens ist, wie man klar und deutlich erkennt. Auch sehe ich nicht, was über einen so klaren Gegenstand noch zu sagen wäre; nur bemerke ich noch, dass Gott, so weit man ihn von anderen Dingen sondert, einer genannt werden kann; dass er aber, so weit man erkennt, dass nicht Mehrere seiner Natur bestehen können, einzig genannt werden kann. Wollte man aber die Sache genauer prüfen, so könnte ich vielleicht zeigen, dass Gott nur uneigentlich Einer und Einziger genannt werde; indess ist diese Frage für Die, welche nur um die Sache und nicht um Worte sich kümmern, nicht von grosser, ja von gar keiner Erheblichkeit. Ich übergehe dies daher und wende mich zu dem zweiten Ausdruck, von dem ich mit gleicher Sorgfalt das, was daran falsch ist, angeben werde. [269])

Um die beiden Ausdrücke, das Wahre und das Falsche, richtig zu verstehen, werde ich von der Bedeutung der Worte beginnen, woraus sich ergeben wird, dass sie nur äusserliche Bezeichnungen der Gegenstände sind und den Dingen nur in rednerischer Weise beigelegt werden. Allein da die Menge zuerst die Worte erfunden hat, die nachher der Philosoph gebraucht, so ist es für Den, welcher nach der ersten Bedeutung eines Wortes sucht, von Interesse, zu ermitteln, was das Wort zunächst bei

der Menge bezeichnet; besonders wenn andere Gründe fehlen, welche zur Ermittelung dieses Sinnes aus der Natur der Sprache entnommen werden könnten. Die erste Bedeutung von wahr und falsch scheint von den Erzählungen entstanden zu sein; diejenige Erzählung wurde wahr genannt, welche eine Thatsache betraf, die sich wirklich ereignet hatte, und diejenige war falsch, die eine Thatsache betraf, die nirgends sich zugetragen hatte. Allein die Philosophen benutzten diese Bedeutung nachher zur Bezeichnung der Uebereinstimmung der Vorstellung mit ihrem Gegenstande, und umgekehrt; deshalb heisst diejenige Vorstellung wahr, welche uns die Sache so zeigt, wie sie an sich ist, und falsch die, welche uns die Sache anders darstellt, als sie wirklich ist; denn die Vorstellungen sind eben nur geistige Erzählungen oder Geschichten der Natur. 270) Von hier sind dann die Worte bildlich auf die stummen Gegenstände übertragen worden; so nennt man das Gold wahr (ächt) oder falsch, gleich als wenn das von uns vorgestellte Gold etwas von sich selbst erzählte, was an sich ist oder was nicht ist. 271)

Deshalb sind Die im Irrthum, welche den Ausdruck „wahr“ für transscendental oder für eine Bestimmung des Gegenstandes ansehen; vielmehr kann er von den Dingen selbst nur uneigentlich, oder wenn man lieber will, nur rednerisch gebraucht werden.

Wenn man ferner fragt, was die Wahrheit abgesehen von der wahren Vorstellung sei, so frage man auch, was das Weisse ohne den weissen Körper sei; denn beide verhalten sich hier zu einander in gleicher Art.

Ueber die Ursache des Wahren und Falschen habe ich schon oben gehandelt, ich habe deshalb nichts weiter darüber zu bemerken, und selbst das hier Gesagte wäre nicht nöthig gewesen, wenn nicht die Schriftsteller in dergleichen Spielereien sich so verwickelt hätten, dass sie sich nicht wieder herauswinden konnten und den Knoten in der Binse suchten. 272)

(Was die Eigenschaften der Wahrheit sind? Die Gewissheit ist nicht in den Gegenständen.) Die Eigenschaften der Wahrheit oder der wahren Vorstellung sind, 1) dass sie klar und deutlich ist; 2) dass sie allen Zweifel beseitigt oder, mit einem Worte, dass sie gewiss ist. 273) Wenn man die Gewissheit in den Dingen

sucht, täuscht man sich ebenso, als wenn man die Wahrheit in ihnen sucht. Man sagt allerdings: die Sache ist noch ungewiss; allein man nimmt dann rednerisch das Vorgestellte für die Vorstellung, wie man auch eine Sache für zweifelhaft erklärt; ausgenommen, dass man hier unter Ungewissheit auch die Zufälligkeit versteht oder eine Sache, die in uns den Zweifel oder die Ungewissheit erweckt. Ich brauche mich nicht länger hierbei aufzuhalten, sondern gehe zu dem dritten Ausdruck über, wo ich auch erklären will, was sein Gegentheil bezeichnet.

Ein Ding für sich betrachtet, heisst weder gut noch schlecht, sondern nur in Rücksicht auf ein anderes, dem es hilft, das, was es liebt, zu erlangen oder umgekehrt; deshalb kann ein und dieselbe Sache je nach verschiedenen Rücksichten gut und schlecht genannt werden. Wenn z. B. der dem Absalon von Ahitoffel gegebene Rath in der Bibel gut genannt wird, so war er doch für David der schlechteste, da er dessen Untergang beabsichtigte. [274]) Auch giebt es viele Güter, die es nicht für Jedermann sind; so ist das Heil [275]) für die Menschen gut, aber für die unvernünftigen Thiere und Pflanzen weder gut noch schlecht, da es sich auf diese nicht bezieht. Gott heisst der höchste Gute, weil er Allen hilft, indem er durch seine Mitwirkung einem Jeden sein Dasein erhält, was Jedem das Liebste ist. Dagegen giebt es kein unbedingtes Böse, wie selbstverständlich ist. [276])

Verlangt man aber nach einem metaphysischen Guten, was frei von jeder Beziehung ist, so steckt man in einer falschen Voraussetzung, indem man den Unterschied im Denken mit dem wirklichen und zuständlichen Unterschiede verwechselt. Man unterscheidet zwischen der Sache selbst und den in jeder Sache enthaltenen Bestreben, ihr Dasein zu erhalten, obgleich man nicht weiss, was man unter „Bestreben“ meint. Beide Begriffe sind zwar im Denken oder vielmehr den Worten nach verschieden, was hauptsächlich irre geführt hat, aber keineswegs in der Sache.

(Wie sich die Dinge und das Bestreben derselben, sich in ihrem Zustande zu erhalten, von einander unterscheiden.) Um dies klar zu machen, will ich das Beispiel einer höchst einfachen Sache hier vorführen. Die Bewegung hat die Kraft, in ihrem Zustande

zu beharren; aber diese Kraft ist in Wahrheit nur die Bewegung selbst, d. h. die Bewegung ist von Natur so beschaffen. Wenn ich nämlich sage, dass in diesem Körper A nur eine gewisse Menge von Bewegung enthalten ist, so folgt klar, dass, so lange ich auf diesen Körper Acht gebe, ich immer sagen muss, dass er sich bewegt. Denn wenn ich sage, dass er seine Kraft, sich zu bewegen, aus sich selbst verliere, so ertheile ich ihm nothwendig etwas Weiteres zu dem in der Voraussetzung Angenommenen, und dadurch verliert er seine Natur. [277]) Sollte dieser Grund noch nicht klar genug sein, so setze man, dass sein Bestreben, sich zu bewegen, etwas Besonderes neben den Gesetzen und der Natur der Bewegung sei. Wenn man nun dieses Streben für ein metaphysisches Gut hält, so wird auch entsprechend dieses Bestreben ein Bestreben haben, in seinem Sein zu beharren, und dieses Bestreben wird wieder ein anderes haben, und so fort ohne Ende, was zu dem Widersinnigsten führt, was man denken kann. Der Grund, weshalb man dies Bestreben des Dinges von ihm selbst unterschieden hat, ist, dass man in sich selbst das Verlangen, sich zu erhalten, findet und ein solches Verlangen in jeder Sache voraussetzt.

(Ob Gott vor der Schöpfung der Dinge gut genannt werden kann.) Indess stellt man die Frage, ob Gott vor Erschaffung der Dinge gut genannt werden könne? Aus meiner Definition scheint zu folgen, dass Gott ein solches Attribut nicht gehabt habe; da ich gesagt habe, dass ein Ding, an sich betrachtet, weder gut noch schlecht genannt werden könne. Dies scheint Vielen widersinnig, obgleich ich nicht weiss, warum? Denn man giebt Gott viele Attribute solcher Art, die ihm vor Erschaffung der Welt nicht zukamen, als nur der Möglichkeit nach, so z. B. nennt man Gott den Schöpfer, den Richter, mitleidig u. s. w. Deshalb brauchen solche Einwendungen uns keine Sorge zu machen. [278])

(In welchem Sinne das Volkommene als Beziehung und in welchem es unbedingt ausgesagt wird.) Ebenso wie das Gute und Schlechte nur beziehungsweise ausgesagt wird, geschieht es auch mit der Vollkommenheit, ausser wenn sie für das Wesen der Sache selbst genommen wird, in welchem Sinne ich oben gesagt

habe, dass Gott eine unendliche Wesenheit, oder dass er unendlich sei. [279])

Mehr will ich hier nicht zufügen, da ich das, was sonst noch zu dem allgemeinen Theil der Metaphysik gehört, für hinlänglich bekannt halte, und es deshalb nicht der Mühe verlohnt, es weiter zu erörtern.

Des

Anhanges metaphysischer Gedanken

Zweiter Theil,

in dem hauptsächlich das kurz erläutert wird, was in dem besondern Theile der Metaphysik über Gott, seine Attribute und die menschliche Seele gewöhnlich enthalten ist. [280])

Erstes Kapitel.

Ueber die Ewigkeit Gottes.

(Eintheilung der Substanzen.) Ich habe schon oben gezeigt, dass es in der Natur der Dinge nur Substanzen und Zustände derselben giebt; [281]) man darf deshalb hier nicht erwarten, dass ich etwas über die substantiellen Formen und die wirklichen Accidenzen [282]) sagen werde; denn dies und Anderes dieser Art sind thörichte Vorstellungen. Ferner habe ich die Substanzen in zwei Hauptgattungen eingetheilt, nämlich in die Ausdehnung und in das Denken, und das letztere in das erschaffene Denken oder in die menschliche Seele und in das unerschaffene Denken, oder Gott. [283]) Das Dasein dieses habe ich über und über dargelegt; theils von rückwärts, d. h. aus der Vorstellung, die wir von ihm haben, theils von vorwärts, d. h. von seinem Wesen aus, als der Ursache

vom Dasein Gottes. Indess habe ich manche seiner Attribute kürzer behandelt, als es die Wichtigkeit des Gegenstandes erfordert, und deshalb will ich dies hier nachholen und ausführlicher erklären und dabei einige andere Fragen zur Lösung bringen.

Das vornehmste Attribut, was vor Allem zu betrachten ist, ist die Ewigkeit Gottes, womit wir dessen Dauer ausdrücken; oder wir nennen vielmehr Gott ewig, um ihm keine Dauer zuzutheilen. Denn die Dauer ist, wie ich im Th. I. bemerkt habe, ein dem Dasein, aber nicht ein dem Wesen der Dinge zukommender Zustand; [284]) man kann deshalb Gott, dessen Dasein von seinem Wesen kommt, keine Dauer zusprechen. Wer dies thut, trennt sein Dasein von seinem Wesen. Dennoch stellt man die Frage, ob Gott jetzt nicht länger bestanden habe als damals, wo er Adam erschaffen habe; man hält dies für genügend klar und meint deshalb, dass Gott auf keine Weise die Dauer entzogen werden dürfe. Allein das ist eine unbegründete Voraussetzung, indem man dabei annimmt, dass Gottes Wesen von seinem Dasein verschieden sei. Denn man fragt, ob Gott, der bis zu Adam bestanden habe, nicht von da ab bis zu unserer Zeit noch länger bestanden habe? Somit giebt man Gott mit den einzelnen Tagen eine längere Dauer und nimmt an, dass er gleichsam von sich selbst fortwährend geschaffen werde. Sonderte man aber das Dasein Gottes nicht von seinem Wesen, so würde man Gott keine Dauer beilegen, da dem Wesen der Dinge in keiner Weise die Dauer zukommen kann; denn Niemand wird je behaupten, dass das Wesen des Kreises oder Dreiecks, insofern es eine ewige Wahrheit ist, jetzt länger als zu Adam's Zeit bestanden habe. [285]) Ferner ist die Dauer länger oder kürzer, oder man stellt sie sich gleichsam aus Theilen bestehend vor; hieraus folgt klar, dass man sie Gott nicht beilegen kann; denn sein Wesen ist ewig, d. h. es giebt darin kein Früher oder Später, und deshalb kann man ihm niemals eine Dauer beilegen, ohne gleichzeitig den wahren Begriff, den man von Gott hat, zu zerstören, d. h. ohne das seiner Natur nach Unendliche und nur als unendlich Vorstellbare in Theile zu sondern, d. h. ihm eine Dauer beizulegen. [286])

Der Grund zu diesem Irrthume der Schriftsteller ist, 1) dass sie ohne auf Gott zu achten, die Ewigkeit zu er-

klären versucht haben; als wenn die Ewigkeit ohne die Betrachtung des göttlichen Wesens erkannt werden könnte, oder als wenn sie etwas Besonderes neben dem göttlichen Wesen wäre. Und das ist wieder daher gekommen, dass man aus Mangel an Worten sich gewöhnt hat, die Ewigkeit auch solchen Dingen, deren Wesen von ihrem Dasein verschieden ist, zuzusprechen (so wenn man sagt, es sei kein Widerspruch, dass die Welt von Ewigkeit bestanden habe) und folglich auch dem Wesen solcher Dinge, auch wenn man sie noch nicht als seiend vorstellt; denn man nennt sie auch dann ewig. 2) Weil man die Dauer nur insofern den Dingen zuspricht, als man annimmt, dass sie einem beständigen Wechsel unterliegen, und nicht insofern deren Wesen von ihrem Dasein, wie ich es thue, unterschieden wird. 3) Weil sie Gottes Wesen ebenso wie das der erschaffenen Dinge von seinem Dasein trennten. Diese Irrthümer waren der Anlass zu jenem. Denn der erste Irrthum, welcher die weiteren veranlasste, war, dass man nicht erkannte, was die Ewigkeit ist, sondern diese selbst als eine Art von Dauer betrachtete. Der zweite Irrthum war, dass man nicht leicht den Unterschied zwischen der Dauer der erschaffenen Dinge und der Ewigkeit Gottes auffinden konnte. Der letzte Irrthum endlich war, dass man, obgleich die Dauer nur ein Zustand des Daseins ist, Gottes Dasein von seinem Wesen trennte und Gott, wie gesagt, eine Dauer zutheilte.

Um indess besser einzusehen, was die Ewigkeit ist, und wie sie ohne das göttliche Wesen nicht gefasst werden kann, muss man bedenken, wie ich schon oben gesagt, dass die erschaffenen Dinge, d. h. Alles ausser Gott, immer nur durch die blosse Kraft oder durch das Wesen Gottes bestehen und nicht aus eigener Kraft. [287]) Daraus folgt, dass das gegenwärtige Sein dieser Dinge nicht die Ursache ihres künftigen Seins ist, sondern dass diese Ursache nur die Unveränderlichkeit Gottes ist. Deshalb müssen wir sagen, dass Gott, nachdem er zuerst ein Ding erschaffen habe, es auch nacher stetig erhalten werde, oder dass er diese That des Erschaffens ohne Unterlass fortsetzen werde. Daraus folgere ich, 1) dass man von dem geschaffenen Dinge sagen kann, es erfreue sich des Daseins; weil namlich sein Dasein nicht aus seinem Wesen kommt. Dagegen kann man von Gott nicht sagen,

er erfreue sich des Daseins, denn das Dasein Gottes ist Gott selbst, ebenso wie sein Wesen, deshalb erfreuen sich wohl die geschaffenen Dinge, aber niemals Gott des Daseins. 2) Alle erschaffenen Dinge entbehren, während sie an der gegenwärtigen Dauer und dem Dasein Theil nehmen, dieser Dauer für die kommende Zeit, weil diese ihnen ununterbrochen zugetheilt werden muss; aber von ihrem Wesen kann man nicht das Gleiche sagen. [288]) Dagegen kann man Gott, weil sein Dasein von seinem Wesen kommt, kein zukünftiges Dasein zutheilen; denn dieses Dasein, was er dann haben würde, ist ihm auch wirklich zu ertheilen, oder um richtiger mich auszudrücken, das wirkliche unendliche Dasein gebührt Gott in gleicher Weise, wie ihm wirklich ein unendlicher Verstand zukommt. Dieses unendliche Dasein nenne ich Ewigkeit; diese kann nur Gott zugetheilt werden, aber keinem erschaffenen Dinge, selbst dann nicht, wenn dessen Dauer nach beiden Seiten kein Ende hat. [289]) — So viel über die Ewigkeit. Von der Nothwendigkeit Gottes sage ich nichts, weil, nachdem ich dessen Dasein aus seinem Wesen bewiesen habe, dies nicht nöthig ist. Ich gehe deshalb zur Einheit über.

Zweites Kapitel.

Ueber die Einheit Gottes.

Ich habe mich oft über die hohlen Gründe gewundert, durch welche die Schriftsteller die Freiheit Gottes zu begründen suchen; z. B.: „Wenn Einer die Welt er„schaffen konnte, so waren die Uebrigen nicht nöthig“; oder: „Wenn Alles nach demselben Ziele strebt, so ist „es von einem Begründer ausgegangen“; und Aehnliches, was man äusserlich aus Beziehungen oder Worten abgeleitet hat. Ich werde deshalb dies Alles bei Seite lassen und meinen Beweis hier so klar und kurz als möglich in folgender Weise aufstellen:

Zu den Attributen Gottes habe ich die höchste Einsicht gerechnet und hinzugefügt, dass Gott all seine Vollkommenheit von sich und nicht von etwas Anderem habe.

Soll es nun mehrere Götter oder höchst vollkommene Wesen geben, so müssen sie alle höchst einsichtig sein, und dazu genügt nicht, dass jedes nur sich selbst erkennt, vielmehr muss es Alles erkennen, also sowohl sich als auch die übrigen Götter; daraus würde aber folgen, dass die Vollkommenheit eines jeden theils von ihm selbst, theils von einem andern abhinge. Es könnte also dann nicht jedes ein höchst vollkommenes Wesen sein, d. h. wie ich eben bemerkt, ein Wesen, was all seine Vollkommenheit von sich und nicht von einem andern hat; während ich doch eben bewiesen habe, dass Gott das vollkommenste Wesen ist und besteht. Daraus kann man also schliessen, dass nur ein Gott besteht; denn wären deren mehrere, so müsste das vollkommenste Wesen eine Unvollkommenheit an sich haben, was widersinnig ist. — So viel über die Einheit Gottes. 290)

Drittes Kapitel.

Ueber die Unermesslichkeit Gottes.

Ich habe oben gezeigt, dass ein endliches und unvollkommenes Ding, d. h. was an dem Nichts Theil hat, nicht vorgestellt werden kann, wenn man nicht vorher auf das vollkommene und unendliche Wesen achtet, d. h. auf Gott. 291) Deshalb kann nur Gott allein unendlich genannt werden, nämlich insofern man findet, dass er in Wahrheit in unendlicher Vollkommenheit besteht. Indess kann Gott unermesslich oder unbegrenzbar auch insofern genannt werden, als man bedenkt, dass es kein Wesen giebt, durch das die Vollkommenheit Gottes beschränkt werden könnte. Hieraus folgt, dass die Unendlichkeit Gottes, trotz dieser Wortform, etwas höchst Bejahendes ist. Denn man nennt ihn nur insofern unendlich, als man auf sein Wesen oder auf seine höchste Vollkommenheit achtet. Dagegen wird die Unermesslichkeit Gott nur beziehungsweise zugetheilt; denn sie gehört zu Gott nicht, insofern er an sich als das vollkommenste Wesen betrachtet wird, sondern sofern er als erste Ursache gilt, die, wenn sie auch nur in Bezug auf die untergeordneten

Dinge die vollkommenste wäre, dennoch unermesslich sein würde, da es kein Ding gäbe, folglich auch keines als vollkommener wie jene Ursache vorgestellt werden könnte, durch das sie begrenzt oder gemessen werden könnte. (Man sehe das Ausführliche hierüber Gr. 9, I. [292])

Indess scheinen die Schriftsteller, wenn sie von der Unermesslichkeit Gottes sprechen, mitunter Gott die Grösse beizulegen; denn sie wollen aus diesem Attribut folgern, dass Gott überall gegenwärtig sein müsse, als wenn sie sagen wollten, wenn Gott in einem Orte nicht wäre, so würde seine Grösse beschränkt sein. Dies erhellt noch mehr aus einem andern, von ihnen beigebrachten Grunde, womit sie zeigen, dass Gott unendlich oder unermesslich sei (denn dieses Beides verwechseln sie mit einander), also auch überall sei. Wenn Gott, sagen sie, reine Thätigkeit ist, wie es der Fall ist, so ist er nothwendig überall und unendlich; denn wäre er nicht überall, so könnte er nicht überall, wo er will, sein, oder er müsste nothwendig (NB.) sich bewegen — hieraus ergiebt sich klar, dass sie Gott die Unermesslichkeit beilegen, insofern sie ihn als eine Grösse ansehen; denn sie entnehmen aus den Eigenschaften der Ausdehnung diese ihre Gründe für die Bestätigung der Unermesslichkeit Gottes, was durchaus widersinnig ist. [293])

Fragt man mich, woher ich beweisen wolle, dass Gott überall sei, so antworte ich, dass ich dies schon genügend und hinreichend dargethan habe, als ich gezeigt, dass kein Ding auch nur einen Augenblick bestehen könne, ohne nicht in den einzelnen Augenblicken von Gott forterschaffen zu werden. [294])

(Die Allgegenwart Gottes kann nicht erklärt werden.) Um indess die Allgegenwart Gottes oder seine Gegenwart in den einzelnen Dingen richtig zu erkennen, müsste die innerste Natur des göttlichen Willens durchschaut sein, mittelst deren er die Dinge erschaffen hat und stetig forterschafft. Dies übersteigt aber die menschliche Fassungskraft, und deshalb kann nicht erklärt werden, wie Gott überall ist. [295])

Manche nehmen eine dreifache Unermesslichkeit Gottes an, die des Wesens, der Macht und der Gegenwart; allein sie treiben ein leeres Spiel, da sie an-

scheinend zwischen dem Wesen und der Macht Gottes einen Unterschied annehmen.

(Gottes Macht ist von seinem Wesen nicht verschieden.) Dasselbe haben Andere offener ausgesprochen, indem sie sagen, Gott sei überall, vermöge seiner Macht, nicht vermöge seines Wesens; als wenn die Macht Gottes von all seinen Attributen oder von seinem unendlichen Wesen verschieden wäre, da sie doch nur ein und dasselbe sind. Wäre dies nicht, so wäre die Macht entweder etwas Erschaffenes oder ein dem göttlichen Wesen nebenbei Zukommendes, ohne welches das Wesen begriffen werden könnte; was Beides widersinnig ist. Denn wäre sie etwas Erschaffenes, so müsste die Macht Gottes von etwas Anderem erhalten werden, und dies führte zu einer Reihe ohne Ende; wäre sie nur ein Nebenbei-Seiendes, so wäre Gott, gegen das oben Erwiesene, kein einfachstes Wesen. [296])

(Dies gilt auch von seiner Allgegenwart.) Endlich wollen sie auch mit der Unermesslichkeit der Gegenwart etwas Anderes als das Wesen Gottes bezeichnen, durch welches die Dinge geschaffen sind und stetig erhalten werden. Dies ist indess ein grosser Widersinn, in welchen sie dadurch gerathen sind, dass sie den Verstand Gottes mit dem menschlichen verwechselten und seine Macht oft mit der Macht von Königen verglichen. [297])

Viertes Kapitel.

Ueber die Unveränderlichkeit Gottes.

Unter Veränderung verstehe ich hier jeden Wechsel, der in einem Dinge vorkommen kann, während seine Substanz unvermindert bleibt. Gewöhnlich ist die Bedeutung weiter und umfasst auch das Verderben eines Dinges, was nicht vollständig ist, sondern zugleich eine dem Verderben nachfolgende Erzeugung enthält; z. B. wenn man sagt, dass der Torf sich in Asche verändere und die Menschen in wilde Thiere. Die Philosophen benutzen jedoch zur Bezeichnung dieses Vorganges das

Wort: Umwandlung;[298]) hier spreche ich jedoch nur von jener Veränderung, wo keine Umwandlung des Dinges Statt hat, wie man z. B. sagt: Peter hat die Farbe oder seine Gemüthsart verändert.

Es fragt sich nun, ob in Gott solche Veränderungen Statt haben. Ueber die Umwandlung brauche ich nämlich nichts zu sagen, nachdem ich gezeigt, dass Gott nothwendig besteht, d. h. dass Gott nicht aufhören kann, zu bestehen, oder in einen andern Gott sich nicht umwandeln kann, da er dann sowohl aufhören würde zu bestehen, als auch es dann mehrere Götter zugleich geben würde, was Beides, wie gezeigt, widersinnig ist.

Um das, was hier noch zu sagen ist, bestimmter einzusehen, erwäge man, dass jede Veränderung entweder von äussern Ursachen ausgeht, ohne Rücksicht, ob das betroffene Ding will oder nicht, oder von einer innern Ursache und von einer Wahl des Dinges. So kommt das Schwarzwerden, das Erkranken, das Wachsen des Menschen u. s. w. von äussern Ursachen, dort gegen den Willen, hier nach dem Wunsche des Menschen; dagegen kommt der Wille, zu gehen, sich zornig zu zeigen u. s. w., von innern Ursachen.

Die erstern Veränderungen, welche von äussern Ursachen ausgehen, finden bei Gott nicht statt; denn er ist die alleinige Ursache aller Dinge und leidet von Nichts. Dazu kommt, dass kein erschaffenes Ding in sich selbst die Kraft seines Bestehens hat, also noch viel weniger die Kraft, etwas ausserhalb seiner oder gegen seine Ursache zu bewirken. Allerdings findet man in der Bibel oft erwähnt, dass Gott über die Sünden der Menschen erzürnt und betrübt gewesen, und Aehnliches; allein hier wird die Wirkung für die Ursache genommen, so wie man auch sagt, die Sonne sei im Sommer stärker und höher als im Winter, obgleich sie weder ihren Ort verändert, noch ihre Kräfte wieder erlangt hat. Dass dergleichen auch in der heiligen Schrift oft gelehrt wird, ergiebt sich auch aus Esaias, der in v. 2, Kap. 59 dem Volke vorhält: „Eure Schlechtigkeit trennt Euch von Eurem Gotte.“ [299])

Ich gehe also weiter und untersuche, ob in Gott durch Gott selbst irgend eine Veränderung Statt hat. Ich kann nun dies nicht zugestehen, sondern bestreite

es gänzlich; denn jede von dem Willen abhängende Veränderung geschieht, damit das Wesen seinen Zustand verbessere, was bei einem höchst vollkommenen Wesen nicht möglich ist. [300]) Ferner geschieht eine solche Veränderung nur, wenn ein Uebel vermieden oder ein fehlendes Gut erlangt werden soll, was Beides bei Gott nicht stattfinden kann. Hieraus folgere ich, dass Gott ein unveränderliches Wesen ist. [301])

Ich bemerke, dass ich die gewöhnlichen Eintheilungen der Veränderung hier absichtlich nicht erwähnt habe, obgleich ich sie in gewisser Hinsicht mit umfasst habe, da es nicht nöthig war, sie einzeln zurückzuweisen, indem ich Lehrs. 16, I. bewiesen habe, dass Gott unkörperlich ist; während jene gewöhnlichen Eintheilungen der Veränderung nur die Veränderungen des Stoffes betreffen.

Fünftes Kapitel.

Ueber die Einfachheit Gottes.

Ich gehe zur Einfachheit Gottes über. Um dieses Attribut Gottes recht zu verstehen, hat man sich an das zu erinnern, was Descartes § 48, 49, Th. I. seiner Prinzipien der Philosophie sagt, nämlich dass es in der Welt nur Substanzen und deren Zustände giebt; er leitet daraus in § 60, 61 und 62 einen dreifachen Unterschied ab, nämlich einen wirklichen, einen den Zustand betreffenden und einen im Denken. Wirklich heisst der Unterschied, durch welchen zwei Substanzen unterschieden sind, mögen sie verschiedene oder dieselben Attribute haben; z. B. das Denken und die Ausdehnung, oder die Theile des Stoffes. Dies ergiebt sich auch daraus, dass jedes ohne des andern Hülfe vorgestellt werden und deshalb bestehn kann. Der auf den Zustand bezügliche Unterschied ist ein zwiefacher; einmal der zwischen der Substanz selbst und ihrem Zustande und dann der zwischen zwei Zuständen derselben Substanz. Letztern Unterschied erkennt man daraus, dass zwar jeder Zustand ohne den andern vorgestellt werden kann; aber keiner ohne die Hülfe der Substanz,

deren Zustände sie sind. Jenen Unterschied erkennt man dagegen daraus, dass zwar die Substanz ohne ihren Zustand vorgestellt werden kann, aber nicht der Zustand ohne die Substanz. Der Unterschied im Denken ist der, welcher zwischen der Substanz und ihrem Attribut entsteht, z. B. wenn die Dauer von der Ausdehnung unterschieden wird. Man erkennt ihn auch daraus, dass eine solche Substanz nicht ohne dieses Attribut erkannt werden kann. [302])

Aus diesen drei Unterschieden entsteht alle Verbindung. Die erste Verbindung ist die, welche sich aus zwei oder mehreren Substanzen desselben Attributs bildet, z. B. jede Verbindung von zwei oder mehr Körpern; oder aus Substanzen mit verschiedenen Attributen, wie bei den Menschen. [303]) Die zweite Verbindung erfolgt durch die Vereinigung verschiedener Zustände. Die dritte wird nicht, sondern man stellt sich deren Werden nur vor, um die Sache besser einzusehen. Was nicht in einer der beiden ersten Arten zusammengesetzt ist, ist einfach zu nennen. [304])

Ich habe also zu zeigen, dass Gott kein Zusammengesetztes ist, woraus man dann abnehmen kann, dass er das einfachste Wesen ist. Dies wird leicht geschehen können; denn es ist an sich klar, dass die Theile einer Zusammensetzung ihrer Natur nach mindestens früher sind als die zusammengesetzte Sache; mithin müssen die Substanzen, aus deren Verbindung und Vereinung Gott entsteht, von Natur vor Gott selbst sein, und jede kann für sich vorgestellt werden, ohne dass man sie Gott zuzutheilen braucht. Ferner sind jene Substanzen nothwendig unter sich verschieden, und deshalb muss auch jede für sich ohne Hülfe der andern bestehen können. Somit könnte es, wie ich eben gesagt, so viel Götter geben als Substanzen, aus denen Gott zusammengesetzt vorgestellt wird. Denn da jede durch sich bestehen könnte, so müsste sie auch durch sich bestehen, und sie würde deshalb auch die Kraft haben, sich alle jene Vollkommenheiten zu geben, welche, wie gezeigt, Gott einwohnen, u. s. w.; wie ich schon bei Gelegenheit des Beweises von dem Dasein Gottes in Lehrs. 7, I. ausführlich dargelegt habe. Da man nun nichts Widersinnigeres aufstellen kann, so folgt, dass Gott nicht aus einer Verbin-

dung und Einigung von Substanzen zusammengesetzt sein kann. Ebenso kann es in Gott keine Zusammensetzung verschiedener Zustände geben, wie daraus genügend sich ergiebt, dass überhaupt in Gott keine Zustände bestehen; denn diese entstehen aus einer Veränderung der Substanz. Man sehe § 56, I. der Prinzipien. Will endlich Jemand noch eine andere Verbindung, zwischen dem Wesen und dem Dasein der Dinge sich ausdenken, so trete ich dem nicht entgegen; allein er bedenke, dass ich schon genügend bewiesen habe, wie in Gott Beides nicht verschieden ist.

Hieraus kann ich schon klar folgern, dass alle Unterschiede, welche man zwischen den Attributen Gottes macht, nur Unterschiede im Denken sind, denen kein wirklicher Unterschied entspricht; ich meine solche Unterschiede im Denken, welche ich eben erörtert habe; nämlich die daraus erkannt werden, dass eine solche Substanz nicht ohne ein solches Attribut bestehen kann.[305]) Somit schliesse ich, dass Gott das einfachste Wesen ist. Im Uebrigen kann ich mich um den Mischmasch der Unterschiede, welche von den Peripatetikern[306]) aufgestellt werden, nicht kümmern und wende mich zu dem Leben Gottes.

Sechstes Kapitel.

Ueber das Leben Gottes.

Um dieses Attribut, nämlich das Leben Gottes, recht zu verstehen, muss ich im Allgemeinen erklären, was in jedem Dinge überhaupt mit dessen Leben bezeichnet wird. Ich will 1) die Ansicht der Peripatetiker prüfen, welche unter Leben das Einwohnen der ernährenden Seele mit der Wärme verstehen. Man sehe Aristoteles, Buch I., Kap. 8: „Ueber das Athemholen". Da sie drei Seelen annehmen, die ernährende, die wahrnehmende und die denkende, welche sie hiernach den Pflanzen, den Thieren und den Menschen zusprechen, so sind, nach ihrer eigenen Angabe, die übrigen Dinge ohne Leben. Indess wagten sie nicht, zu sagen, dass die

Seelen und Gott des Lebens entbehren; wahrscheinlich fürchteten sie damit in das Gegentheil zu gerathen, nämlich dass diese, wenn sie kein Leben haben, des Todes verblichen seien. Deshalb giebt Aristoteles in seiner Metaphysik Buch 11, Kap. 7 [307]) noch eine andere Definition vom Leben, welches nur der Seele eigenthümlich ist; danach ist das Leben die Wirksamkeit des Verstandes, und in diesem Sinne spricht er Gott das Leben zu, da Gott einsieht und reine Thätigkeit ist.

Ich werde mich mit Widerlegung dessen nicht ermüden; denn in Bezug auf jene drei den Pflanzen, Thieren und Menschen zugeschriebenen Seelen habe ich schon genügend dargethan, dass es nur Gebilde der Einbildungskraft sind; denn ich habe gezeigt, dass in dem Stoffe nur mechanische Gewebe und Thätigkeiten bestehen. Was aber das Leben Gottes anlangt, so sehe ich nicht ein, weshalb die Verstandesthätigkeit bei ihm mehr als die des Willens und ähnlicher Kräfte Thätigkeit sein soll. Da ich indess hierauf keine Antwort erwarte, so wende ich mich, wie ich versprochen habe, zur Erklärung, was Leben ist. [308])

Allerdings wird dieses Wort mittelst bildlicher Uebertragung oft zur Bezeichnung des Verhaltens eines Menschen benutzt; indess will ich nur das kurz erklären, was man in der Philosophie darunter versteht. Wenn das Leben auch den körperlichen Dingen zugesprochen wird, so ist Nichts ohne Leben; wird es aber nur bei denen angenommen, mit deren Körper eine Seele verbunden ist, so kann das Leben nur den Menschen und vielleicht auch den Thieren zugesprochen werden; aber nicht der Seele allein, oder Gott. [309]) Allein gewöhnlich hat das Wort „Leben" einen weitern Sinn, und deshalb muss es unzweifelhaft auch den körperlichen Dingen, die mit keiner Seele verbunden sind, und den vom Körper getrennten Seelen zugesprochen werden.

Deshalb verstehe ich unter Leben die Kraft, durch welche die Dinge in ihrem Sein beharren. Da diese Kraft von den Dingen selbst verschieden ist, so sagt man passend, dass die Dinge selbst Leben haben. Dagegen ist die Kraft, mit der Gott in seinem Sein beharrt, nur sein eigenes Wesen, und deshalb drücken sich Die am besten aus, welche Gott das Leben nennen. [310]) Des-

halb haben nach Ansicht mancher Theologen die Juden bei ihrem Schwören gesagt *Chaj Jehovah*, d. h. beim lebendigen Jehovah, weil Gott das Leben ist und von dem Leben nicht verschieden ist; und sie haben dabei nicht gesagt *Che Jehovah*, d. h. beim Leben Jehovah's. Auch Joseph sagte, als er bei dem Leben Pharao's schwur, *Che Pharao*, d. h. beim Leben Pharao's.

Siebentes Kapitel.

Ueber die Einsicht Gottes.

Zu den Attributen Gottes habe ich oben die Allwissenheit gerechnet, die bekanntlich Gott zusteht, weil das Wissen an sich eine Vollkommenheit enthält, und Gott als das vollkommenste Wesen keine Vollkommenheit entbehren darf; deshalb muss Gott das Wissen im höchsten Maasse zugetheilt werden, d. h. ein solches, welches keine Unwissenheit oder keine Beraubung des Wissens im Voraus setzt oder annimmt; denn dann gäbe es eine Unvollkommenheit in dem Attribute, d. h. in Gott. Daraus erhellt, dass Gott niemals die Einsicht nur dem Vermögen nach gehabt hat, und dass er auch nichts durch Schlüsse folgert.

Es folgt ferner aus der Vollkommenheit Gottes auch, dass seine Vorstellungen nicht, wie die unsrigen, durch die Gegenstände ausserhalb Gottes begrenzt werden, vielmehr werden die von Gott ausserhalb seiner erschaffenen Dinge durch die Einsicht Gottes bestimmt *); [311]) denn sonst würden die Gegenstände durch sich selbst ihre Natur und ihr Wesen besitzen und dann der göttlichen Einsicht, wenigstens der Natur nach, vorhergehen, was widersinnig ist. [312]) Da dies Manche nicht gehörig beachtet haben, so sind sie in grosse Irrthümer gerathen. Denn Manche nehmen an, dass es neben Gott den Stoff

*) Hieraus ergiebt sich klar, dass die Einsicht Gottes, mit der er die geschaffenen Dinge erkennt, und sein Wille und seine Macht, wodurch er sie bestimmt hat, ein und dasselbe sind. (A. v. Sp.)

gebe, der gleich ewig sei, wie Gott, der von sich selbst bestehe, und den der einsichtige Gott nach Einigen nur in Ordnung gebracht habe, [313]) nach Andern ihm überdem die Form aufgedrückt habe. [314]) Andere haben dann angenommen, dass die Dinge ihrer Natur nach entweder nothwendig oder unmöglich oder zufällig seien, und dass deshalb Gott die zufälligen auch nur als solche wisse, mithin durchaus nicht wisse, ob sie bestehen oder nicht. [315]) Endlich haben Andere gesagt, dass Gott das Zufällige aus den Umständen wisse, vielleicht vermöge seiner langen Erfahrung. Ich könnte ausser diesen noch mehr Irrthümer der Art anführen, wenn es nicht überflüssig wäre, da aus dem oben Gesagten sich deren Falschheit von selbst ergiebt.

Ich kehre deshalb zu meinem Vorhaben zurück, nämlich, dass es ausser Gott keinen Gegenstand seines Wissens giebt, sondern dass er selbst der Gegenstand seines Wissens, ja sein Wissen selbst ist. Die, welche die Welt auch für einen Gegenstand des Wissens Gottes halten, sind weniger verständig als Die, welche ein von einem ausgezeichneten Baumeister hingestelltes Gebäude zum Gegenstand seines, d. h. des Baumeisters, Wissen machen wollen; [316]) denn der Erbauer muss wenigstens ausserhalb seiner den passenden Stoff suchen, während Gott keinen Stoff ausserhalb seiner gesucht hat, sondern die Dinge nach ihrem Wesen und ihrem Dasein durch seine Einsicht oder seinen Willen hergestellt hat.

Man fragt auch, ob Gott das Böse oder die Sünden und die Gedanken-Dinge und Aehnliches wisse. Ich antworte, dass Gott das, dessen Ursache er ist, nothwendig kennen muss, zumal es nicht einen Augenblick ohne Beihülfe der göttlichen Erhaltung bestehen könnte. Nun sind aber das Böse und die Sünden nichts in den Dingen, sondern sie bestehen nur in der menschlichen Seele, welche die Dinge unter einander vergleicht, [317]) und deshalb kann Gott sie ausserhalb der menschlichen Seelen nicht kennen. Die Gedanken-Dinge habe ich als blosse Zustände des Denkens dargelegt, und in diesem Sinne muss Gott sie kennen, d. h. insoweit wir wissen, dass er die menschliche Seele, wie sie auch beschaffen ist, erhält und fortgesetzt erzeugt; aber nicht in dem Sinne, dass Gott solche Zustände des Denkens in sich selbst

habe, um das, was er einsieht, leichter zu behalten. [318]) Diesem Wenigen, was ich hier gesagt, gegenüber wird man, wenn man recht Acht hat, in Bezug auf die Einsicht Gottes nichts vorbringen können, was nicht sehr leicht gelöst werden könnte.

Doch darf ich deshalb den Irrthum Mancher nicht übergehen, welche annehmen, dass Gott nur die ewigen Dinge wisse, also z. B. die Engel und die Himmel, von welchen sie sich eingebildet, dass sie ihrer Natur nach unerzeugbar [319]) und unvergänglich seien; dagegen wisse Gott nichts von dieser Welt, mit Ausnahme der Arten, die auch als unerzeugbar und unvergänglich anzusehen seien. Es scheint fürwahr, dass diese Männer gleichsam absichtlich haben irren und das Widersinnigste haben ausdenken wollen. Denn was ist widersinniger, als das Wissen Gottes von dem Einzelnen, was ohne Gottes Beihülfe auch nicht einen Augenblick bestehen kann, fern zu halten. Ferner nehmen sie an, dass Gott die wirklichen Dinge nicht kenne, dagegen heften sie ihm die Kenntniss der Allgemeinbegriffe [320]) an, welche kein Sein und ausserhalb der einzelnen Dinge kein Wesen haben. Ich dagegen theile Gott die Kenntniss des Einzelnen zu und bestreite sie bei den Allgemeinbegriffen, so weit er nicht die menschlichen Seelen kennt.

Ehe ich diesen Gegenstand verlasse, habe ich noch die Frage zu lösen, ob in Gott mehrere Vorstellungen oder nur eine und die einfachste bestehen? Hierauf antworte ich, dass Gottes Vorstellung, vermöge deren er allwissend heisst, einzig und die einfachste ist; denn Gott wird in Wahrheit nur deshalb allwissend genannt, weil er die Vorstellung seiner selbst hat, welche Vorstellung oder Kenntniss immer zugleich mit Gott bestanden hat; l enn es giebt nichts ausser seinem Wesen, und es hat nichts in anderer Weise sein können. [321])

Dagegen kann die Kenntniss Gottes von den erschaffenen Dingen nicht so eigentlich auf das Wissen Gottes bezogen werden; denn wenn Gott gewollt hätte, so würden die erschaffenen Dinge ein anderes Wesen gehabt haben, welches keine Stelle in der Kenntniss einnimmt, die Gott von sich selbst hat. [322]) Indess wird man fragen, ob jene eigentlich oder uneigentlich sogenannte Kenntniss der erschaffenen Dinge vielfach oder

einfach sei. Indess kann ich hier nur antworten, dass diese Frage dieselbe ist wie die, ob die Entschlüsse und das Wollen Gottes mehrfach oder nicht sind; und ob die Allgegenwart Gottes oder die Mitwirkung, durch welche Gott die einzelnen Dinge erhält, nur eine und dieselbe in allen ist, worüber, wie ich schon gesagt, wir keine bestimmte Erkenntniss haben können. [323]) Aber trotzdem wissen wir gewiss, dass in derselben Weise, wie Gottes Mitwirkung in Bezug auf die Allmacht Gottes einzig sein muss, obgleich sie sich in dem Bewirkten verschiedenartig kund giebt, so auch das Wollen und die Beschlüsse Gottes (denn so möchte ich seine Kenntniss der einzelnen Dinge nennen), in Gott betrachtet, nicht ein Mehrfaches sind, obgleich sie durch die erschaffenen Dinge oder besser in den erschaffenen Dingen verschiedenartig ausgedrückt sind. [324]) Betrachtet man endlich die Aehnlichkeit der ganzen Natur, so kann man sie wie ein Ding ansehen, und folglich wird auch die Vorstellung oder der Beschluss Gottes über die erzeugte Natur nur einer sein.

Achtes Kapitel.

Ueber den Willen Gottes.

(Wir wissen nicht, wie Gottes Wesen und sein Verstand, womit er sich erkennt, und sein Wille, womit er sich liebt, sich unterscheiden. [325])

Der Wille Gottes, mit dem er sich lieben will, folgt nothwendig aus seinem unendlichen Verstand, womit er sich erkennt. Aber die Kenntniss, wie diese drei, nämlich sein Wesen und sein Verstand, womit er sich erkennt, und sein Wille, womit er sich lieben will, sich unterscheiden, gehört zu den unerreichbaren Wünschen. Mir ist das Wort (nämlich die Persönlichkeit) nicht unbekannt, was die Theologen mitunter zur Erklärung dessen benutzen; allein wenn ich auch das Wort kenne, so kenne ich doch seine Bedeutung nicht und kann mir keine klare und deutliche Vorstellung davon

machen, obgleich ich fest glaube, dass in dem seligen Anschauen Gottes, was den Frommen verheissen ist, Gott dies den Seinigen offenbaren wird.

(Der Wille und die Macht Gottes unterscheiden sich in Bezug auf das Aeussere nicht von seinem Verstande.) Der Wille und die Macht Gottes in Bezug auf das Aeussere unterscheiden sich nicht von Gottes Verstande, wie schon aus dem Vorgehenden sich genügend ergiebt; denn ich habe gezeigt, dass Gott nicht blos das Dasein der Dinge beschlossen habe, sondern auch ihr Dasein mit einer solchen Natur, d. h. ihr Wesen und ihr Dasein hat von dem Willen und der Macht Gottes abhängen sollen, und daraus erkennen wir klar und deutlich, dass der Verstand und die Macht und der Wille Gottes, wodurch er die erschaffenen Dinge erschaffen und eingesehen hat und erhält oder liebt, sich in keiner Weise unter sich, sondern nur in Bezug auf unser Denken unterscheiden. [326])

Wenn man aber sagt, dass Gott Manches hasse und Manches liebe, so wird dies in demselben Sinne gesagt, in dem die Bibel sagt, die Erde werde die Menschen ausspeien, und Aehnliches. Dass aber Gott auf Niemand erzürnt ist und die Dinge nicht so liebt, wie die Menge sich einredet, kann man genügend aus der Schrift entnehmen; denn es sagen Esaias und noch deutlicher der Apostel Kap. 9, Brief an die Römer: „Obgleich sie (näm„lich die Söhne Isaac's) noch nicht geboren waren und „weder Gutes noch Böses schon gethan hatten, ist ihm „doch, damit der Beschluss Gottes nach seiner Wahl „bleibe, nicht aus den Werken, sondern aus Gottes Be„rufung gesagt worden, dass der Aeltere dem Jüngern „dienen werde“ u. s. w. Und weiterhin: „Deshalb er„barmt er sich Dieses und verhärtet den Andern, wie er „will. Du wirst mir daher sagen: Was beklagt man sich „noch, denn wer kann Gottes Willen widerstehen? Aber „Du, o Mensch, wer bist Du, dass Du mit Gott rechtest? „Spricht wohl das Werk zu seinem Meister: Weshalb „hast Du mich so gemacht? Hat nicht ein Töpfer Macht „über den Thon, dass er aus derselben Masse, aus dem „Einen ein Gefäss zu Ehren und aus dem andern zu „Unehren mache?“ u. s. w. [327])

Fragt man aber, weshalb Gott die Menschen er-

mahne? so ist leicht zu antworten, Gott hat nämlich von Ewigkeit beschlossen, zu dieser Zeit diejenigen Menschen zu ermahnen, dass sie sich ihm zuwendeten, welche er erretten wollte. Fragt man aber, ob Gott nicht auch ohne jene Ermahnung sie habe erretten können, so antworte ich: Ja. Aber warum errettet er sie denn nicht? fragt man vielleicht weiter. Darauf will ich antworten, wenn man mir erst gesagt haben wird, weshalb Gott das rothe Meer nicht ohne den Morgenwind durchschreitbar gemacht habe, und weshalb er alle einzelnen Bewegungen nicht ohne andere vollzieht, und anderes Zahllose, was Gott durch Mittel-Ursachen bewirkt. [328]) Man kann von Neuem fragen, weshalb dann die Gottlosen gestraft werden, da sie doch nach ihrer Natur und nach dem göttlichen Rathschluss handeln. Darauf antworte ich, dass auch ihre Strafe in Folge göttlichen Rathschlusses erfolgt. Wenn nur Die, von denen wir uns einbilden, dass sie aus Freiheit sündigen, gestraft werden sollten, weshalb bestreben sich da die Menschen, die giftigen Schlangen zu vertilgen; denn sie sündigen auch nur nach ihrer Natur und können nicht anders. [329])

Wenn endlich in der heiligen Schrift noch manches andere Bedenkliche vorkommt, so ist hier nicht der Ort, es zu erklären; denn die Untersuchung hier geht nur auf das, was mit der natürlichen Vernunft in voller Gewissheit erreicht werden kann, und es genügt, dies klar zu erweisen, damit wir wissen, dass auch die heilige Schrift dasselbe lehren müsse; denn die Wahrheit steht nicht mit der Wahrheit in Widerspruch, und die Schrift kann kein Spielwerk, wie es die Menge sich bildet, lehren. Sollten wir in ihr Etwas finden, was dem natürlichen Licht widerspräche, so würden wir es mit derselben Freiheit widerlegen, mit der man den Alkoran und den Talmud widerlegt. Indess sei es fern von mir, zu meinen, dass in der heiligen Schrift sich Etwas finde, was mit dem natürlichen Licht in Widerspruch stehe. [330])

Neuntes Kapitel.

Ueber die Macht Gottes.

Dass Gott allmächtig ist, habe ich bereits genügend bewiesen. Hier will ich nur kurz erklären, wie dieses Attribut zu verstehen ist, da Viele nicht fromm genug und nicht nach der Wahrheit darüber sprechen. Sie sagen, manche Dinge seien durch ihre Natur und nicht durch den Beschluss Gottes möglich und andere unmöglich und andere endlich nothwendig; deshalb habe die Allmacht Gottes nur bei den möglichen Dingen Platz. Ich habe indess bereits gezeigt, dass Alles unbedingt von Gott abhängt, und sage deshalb, dass Gott allmächtig ist. Nachdem man aber erkannt hat, dass Gott Manches aus der reinen Freiheit seines Willens beschlossen habe, und dass er unveränderlich ist, so sagt man, dass Gott gegen seine Beschlüsse nichts vornehmen könne; dies sei unmöglich, blos deshalb, weil es mit der Vollkommenheit Gottes sich nicht vertrage.

Allein es dürfte sich beweisen lassen, dass man das Nothwendige nur findet, wenn man auf Gottes Beschluss achtet, und das Entgegengesetzte nur, wenn man darauf nicht achtet; z. B. dass Josaias die Gebeine der Götzendiener auf den Altar Jerobeam's verbrannte. Giebt man nur auf den Willen Josua's hierbei Acht, so erscheint die Sache als eine mögliche, und man wird sie in keiner Weise als eine nothwendig eintretende erklären, ausgenommen, dass der Prophet dies nach Gottes Beschluss vorausgesagt hatte; dagegen dass die drei Winkel eines Dreiecks zweien rechten gleich seien, ergiebt die Sache selbst. Indess schiebt man nur durch eigene Unwissenheit eingebildete Unterschiede in die Dinge. Wenn die Menschen die ganze Ordnung der Natur klar erkennen könnten, so würden sie Alles ebenso nothwendig finden wie das, was in der Mathematik gelehrt wird; allein da dies die menschliche Einsicht überschreitet, deshalb hält man Manches für möglich, Anderes für nothwendig. Deshalb muss man entweder sagen, dass Gott nichts kann, weil in Wahrheit Alles nothwendig ist, oder dass Gott Alles kann, und dass die Nothwendigkeit, die man in den

Dingen trifft, nur aus Gottes Rathschluss hervorgegangen ist. [331])

(Hätte Gott eine andere Natur der Dinge gemacht, so hätte er uns auch einen andern Verstand geben müssen.) Wenn man nun fragt, ob, wenn Gott es anders beschlossen gehabt und das, was jetzt wahr ist, zu dem Falschen gemacht hätte, wir nicht dennoch jenes für das allein Wahre anerkennen würden? so antworte ich: Gewiss, wenn Gott uns die jetzt uns gegebene Natur belassen hätte; aber auch dann hätte er, wenn er gewollt, uns eine solche Natur geben können, wie er jetzt gethan hat, wodurch wir die Natur und die Gesetze der Dinge, wie sie von Gott bestimmt worden, erkennen; ja, wenn man auf Gottes Wahrhaftigkeit achtet, so musste er dies thun. Dies erhellt auch aus dem, was ich oben gesagt, nämlich dass die ganze erschaffene Natur nur ein einziges Ding ist. Deshalb muss der Mensch ein Theil dieser Natur sein, der mit den übrigen zusammenhängt; deshalb würde aus der Einfachheit des göttlichen Beschlusses auch folgen, dass, wenn Gott die Dinge anders geschaffen hätte, er zugleich unsere Natur so eingerichtet haben würde, dass wir die Dinge so erkennten, wie sie Gott geschaffen hätte. Deshalb will ich die Unterscheidung in der Macht Gottes, welche die Philosophen gewöhnlich aufstellen, gern beibehalten, aber ich muss sie anders auslegen.

Ich theile daher die Macht Gottes in eine geordnete und in eine unbedingte.

Unbedingt nenne ich die Macht Gottes, wenn man seine Allmacht ohne Rücksicht auf seine Beschlüsse betrachtet; geordnet nenne ich sie, wenn man auf diese Beschlüsse Rücksicht nimmt.

Ferner giebt es eine ordentliche und eine ausserordentliche Macht Gottes. Die ordentliche erhält die Welt in einer gewissen Ordnung; die ausserordentliche ist die, wo Gott Etwas ausserhalb der Ordnung der Natur thut, z. B. alle Wunder, wie das Sprechen der Eselin, die Erscheinung der Engel und Aehnliches; obgleich man über diese Erscheinung billig in Zweifel sein könnte, da es ein grösseres Wunder sein dürfte, wenn Gott die Welt immer nach einer und derselben festen und unveränderlichen Ordnung Gottes regiert, als wenn

er die Gesetze, welche er für die Natur als die besten und aus reiner Freiheit gegeben hat (was nur von einem ganz Verblendeten geleugnet werden kann), wegen der Thorheit der Menschen aufhöbe. Doch hierüber überlasse ich die Entscheidung den Theologen. [332])

Die sonstigen Fragen, die man in Bezug auf die Macht Gottes zu stellen pflegt, wie: ob diese Macht sich auch auf Vergangenes erstrecke; ob Gott das, was er gethan, besser machen könne; ob er noch mehr thun könne, als er gethan habe, lasse ich bei Seite, da sie leicht nach dem Obigen beantwortet werden können. [333])

Zehntes Kapitel.

Ueber die Schöpfung.

Schon oben ist Gott als der Schöpfer aller Dinge erklärt worden; hier will ich versuchen, zu erklären, was unter Schöpfung zu verstehen ist. Dann werde ich nach Kräften untersuchen, was über die Schöpfung gewöhnlich gelehrt wird. [334]) Ich beginne mit Ersterem.

Ich sage, die Schöpfung ist eine Wirksamkeit, wo keine anderen Ursachen neben der wirkenden mithelfen; oder eine erschaffene Sache ist die, welche ausser Gott nichts zu ihrem Dasein voraussetzt.

Ich bemerke hier, 1) dass ich die Worte vermeide, welche die Philosophen gewöhnlich gebrauchen, nämlich: aus Nichts, als wenn das Nichts der Stoff gewesen wäre, aus dem die Dinge hervorgebracht worden. Man spricht so, weil man, wo Dinge erzeugt werden, gewohnt ist, Etwas vor ihnen anzunehmen, aus dem sie entstehen, und deshalb konnte man bei der Schöpfung dieses Wörtchen „aus“ nicht weglassen. Dasselbe begegnete ihnen bei dem Stoffe; sie sahen, dass alle Körper an einem Orte sind und wieder von anderen Körpern umgeben sind, und deshalb fragten sie sich, wo der ganze Stoff sich befinde, und antworteten: In einem eingebildeten Raume. Deshalb ist es klar, dass Jene das Nichts nicht als eine Verneinung aller Realität genommen haben, sondern es

selbst sich als etwas Wirkliches gedacht oder eingebildet haben. [335])

2) Sage ich, dass bei der Schöpfung neben der wirkenden Ursache keine anderen mit eintreten. Ich hätte zwar sagen können, dass die Schöpfung alle anderen Ursachen, neben der wirkenden, verneine oder ausschliesse. Ich habe aber das Wort: mitwirken vorgezogen, damit ich Denen nicht zu antworten brauche, welche fragen, ob Gott sich bei der Schöpfung nicht ein Ziel vorgesetzt habe, weshalb er die Dinge geschaffen habe. Ich habe ferner, um die Sache besser zu erläutern, die zweite Definition beigefügt, nämlich, dass das erschaffene Ding nichts ausser Gott voraussetze. Denn hat Gott sich ein Ziel vorgesetzt, so ist dasselbe keinesfalls ausserhalb Gottes gewesen; denn es giebt nichts ausserhalb Gottes, von dem er zum Handeln bestimmt werden könnte.

3) Folgt aus dieser Definition genügend, dass es keine Schöpfung der Accidenzen und Zustände giebt. Denn sie setzen neben Gott noch eine erschaffene Substanz voraus. [336])

4) Können wir uns vor der Schöpfung keine Zeit und keine Dauer vorstellen; vielmehr hat diese erst mit den Dingen begonnen. Denn die Zeit ist das Maass der Dauer, oder sie ist vielmehr nur ein Zustand des Denkens. Sie setzt deshalb nicht blos irgend eine erschaffene Sache, sondern auch denkende Menschen voraus. Die Dauer hört aber auf, wenn die geschaffenen Dinge aufhören zu bestehen, und sie beginnt, wenn die erschaffenen Dinge zu bestehen anfangen; ich sage: die erschaffenen Dinge; denn Gott kommt keine Dauer zu, sondern nur die Ewigkeit, wie ich bereits genügend dargelegt habe. Deshalb müssen erschaffene Dinge der Dauer vorausgehen oder wenigstens mit ihr angenommen werden. Wer dagegen sich einbildet, es sei die Dauer und die Zeit den erschaffenen Dingen vorgegangen, der leidet an demselben Vorurtheil wie Die, welche einen Raum ausserhalb des Stoffes sich einbilden, wie sich klar von selbst ergiebt. [337]) So viel über die Definition der Schöpfung.

Ich brauche ferner nicht das zu Gr. 10, I. Bewiesene zu wiederholen, nämlich, dass zur Erschaffung eines Dinges ebenso viel Kraft wie zu dessen Erhaltung er-

forderlich ist, d. h. dass dieselbe Wirksamkeit Gottes die Welt erschafft und erhält.

Nach diesen Bemerkungen gehe ich auf den zweiten Punkt über. 1) habe ich also zu untersuchen, was geschaffen und was ungeschaffen ist; 2) ob das, was geschaffen ist, von Ewigkeit her hätte geschaffen sein können.

Auf den ersten Punkt antworte ich kurz, dass Alles das geschaffen ist, dessen Wesen klar ohne irgend sein Dasein vorgestellt wird, und das doch durch sich selbst vorgestellt wird, [338]) z. B. der Stoff, dessen klare und deutliche Vorstellung wir haben, da man ihn unter dem Attribute der Ausdehnung auffasst und ihn also klar und deutlich vorstellen kann, mag er bestehen oder nicht.

Vielleicht sagt Jemand, dass man ja das Denken klar und deutlich ohne Dasein vorstelle und es dennoch Gott zutheile. Indess ist hierauf zu antworten, dass man Gott nicht ein solches Denken wie das unsrige zutheilt, d. h. ein leidendes, welches von der Natur der Gegenstände begrenzt wird, sondern ein solches, welches eine Thätigkeit ist, und was deshalb das Dasein enthält, wie ich oben ausführlich dargelegt habe. Denn ich habe gezeigt, dass Gottes Verstand und Wille von seiner Macht und seinem Wesen, welches das Dasein einschliesst, sich nicht unterscheiden. [339])

Wenn sonach Alles, dessen Wesen sein Dasein nicht einschliesst, zu seinem Bestehen nothwendig von Gott hat erschaffen werden müssen und von dem Schöpfer, wie ich vielfach erklärt, stetig erhalten werden muss, so brauche ich mich bei der Widerlegung jener Ansicht nicht aufzuhalten, welche die Welt oder das Chaos oder den von von aller Form entblössten Stoff mit Gott gleich ewig und gleich unabhängig annimmt. Ich gehe deshalb zu dem zweiten Punkt und zu der Frage über, ob das, was erschaffen ist, von Ewigkeit her hätte erschaffen werden können? [340])

Um diese Frage richtig zu verstehen, ist auf den Ausdruck: von Ewigkeit zu achten. Man will damit hier etwas ganz Anderes bezeichnen als das oben Erklärte, wo ich von der Ewigkeit gesprochen habe. Hier wird darunter nur eine Dauer ohne Anfang verstanden, oder eine solche Dauer, die man, wenn man sie auch um viele

Jahre oder Tausende von Jahren vervielfachen wollte, und wenn man dieses Produkt wieder mit Tausenden vervielfachte, doch durch keine Zahl, sei sie auch noch so gross, ausdrücken könnte.

Dass es eine solche Dauer nicht giebt, erhellt deutlich; denn wenn die Welt von diesem Punkte wiederum zurückschritte, so könnte sie niemals solche Dauer haben, und daher hätte auch die Welt von einem solchen Anfange aus nie bis zu diesem Punkt gelangen können. [341]) Man sagt vielleicht, dass Gott nichts unmöglich sei; da er allmächtig sei, werde er auch eine Dauer bewirken können, über die es keine grössere gebe. Ich antworte, dass Gott, gerade weil er allmächtig ist, niemals eine Dauer schaffen könne, über die eine grössere er nicht erschaffen könnte. [342]) Denn die Natur der Dauer ist der Art, dass immer eine grössere oder kleinere, als die gegebene gedacht werden kann, wie bei der Zahl. Man kann vielleicht geltend machen, dass Gott von Ewigkeit bestanden habe, mithin bis zur Gegenwart gedauert habe, und dass es daher bei ihm eine Dauer gebe, über die keine längere gedacht werden könne. Allein auf diese Weise ertheilt man Gott eine aus Theilen bestehende Dauer, die schon übergenug von mir widerlegt worden ist, indem ich gezeigt, dass Gott nicht die Dauer, sondern nur die Ewigkeit zukomme. Hätte man nur das immer gehörig betrachtet, so hätte man sich aus vielen Beweisführungen und Verkehrtheiten leicht herausziehen können, und man würde mit dem grössten Genuss in der seligsten Betrachtung dieses Wesens verweilt haben. [343])

Indess gehe ich weiter zur Beantwortung der Gründe, die von Manchem vorgebracht werden, und mit denen man die Möglichkeit einer solchen unendlichen Dauer direkt beweisen will.

Man sagt zuerst, „dass die hervorgebrachte Sache „der Zeit nach zugleich mit ihrer Ursache sein könne. Da „nun Gott von Ewigkeit gewesen sei, so hätten auch seine „Wirkungen von Ewigkeit hervorgebracht sein können.“ Und das bestätigt man überdem durch das Beispiel „mit „dem Sohne Gottes, welcher von Ewigkeit von dem Vater „hervorgebracht sei.“ Indess kann man nach dem früher Gesagten leicht sehen, dass dabei die Ewigkeit mit der Dauer verwechselt und Gott nur eine Dauer von Ewigkeit

her zugetheilt wird, wie auch aus dem angeführten Beispiel klar erhellt, da die Gegner annehmen, dass dieselbe Ewigkeit, die sie dem Sohne zutheilen, auch für die Geschöpfe möglich sei. [344]) Sodann bilden sie sich ein, dass die Zeit und die Dauer vor der Welt bestanden habe, und sie nehmen eine Dauer ohne geschaffene Dinge an, wie Andere eine Ewigkeit ausserhalb Gott, was Beides von der Wahrheit weit abliegt. Ich antworte also, dass es durchaus falsch ist, anzunehmen, Gott könne seine Ewigkeit den Geschöpfen mittheilen, und dass der Sohn Gottes nicht geschaffen, sondern ewig wie der Vater ist. Wenn man deshalb sagt, der Vater habe den Sohn von Ewigkeit her erzeugt, so will man damit nur sagen, dass der Vater dem Sohne seine Ewigkeit immer mitgetheilt habe.

Sie behaupten zweitens, „dass Gott, wenn er frei „handle, nicht geringer an Macht sei, als wenn er noth„wendig handle. Wenn aber Gott aus Nothwendigkeit „handle, so hätte er, da er unendliche Tugend besitze, „die Welt von Ewigkeit her erschaffen müssen.“

Indess kann auf diese Ausführung leicht geantwortet werden, wenn man auf deren Grundlage achtet. Diese guten Leute nehmen an, dass sie verschiedene Vorstellungen von einem Wesen mit unendlicher Tugend haben können; denn sie fassen Gott sowohl, wenn er aus der Nothwendigkeit seiner Natur handelt, wie wenn er frei handelt, als mit unendlicher Tugend begabt auf. Ich bestreite aber, dass Gott, wenn er aus der Nothwendigkeit seiner Natur handelt, eine unendliche Tugend besitze, was ich nicht blos bestreiten darf, sondern was auch jene Männer mir zugeben müssen, wenn ich bewiesen habe, dass das vollkommenste Wesen frei handelt und nur als ein einziges aufgefasst werden kann. [345]) Wenn Jene erwidern, dass man doch, wenn es auch unmöglich sei, annehmen könne, dass Gott, wenn er aus der Nothwendigkeit seiner Natur handle, unendliche Tugenden haben könne, so antworte ich, dass dies ebenso wenig zulässig ist als die Annahme eines viereckigen Kreises, um zu folgern, dass nicht alle von dem Mittelpunkt nach dem Umring gezogenen Linien sich gleich seien. [346]) Und dies steht nach dem oben Gesagten hinlänglich fest; ich brauche also das früher Gesagte nicht noch einmal zu wiederholen. Ich habe eben gezeigt, dass es keine Dauer giebt, über die

man nicht eine noch einmal so lange oder eine sonst längere oder kürzere sich vorstellen könne, und deshalb kann sie von Gott, welcher in seiner unendlichen Tugend frei handelt, immer grösser oder kleiner als die gegebenen vorgestellt werden. Handelte aber Gott in der Nothwendigkeit seiner Natur, so würde dies keineswegs folgen, denn dann konnte er nur die Dauer, welche aus seiner Natur sich ergab, hervorbringen, aber nicht zahllose andere grössere. Um es also kurz zusammenzufassen: wenn Gott die grösste Dauer erschüfe, über die hinaus er eine noch grössere nicht erschaffen könnte, so verminderte er nothwendig seine Natur. Von diesem Satze ist aber der letzte Theil falsch, da Gottes Macht nicht von seinem Wesen verschieden ist. Also u. s. w. — Wenn ferner Gott aus der Nothwendigkeit seiner Natur handelte, so müsste er eine Dauer erschaffen, über die hinaus er selbst eine grössere nicht erschaffen könnte; aber wenn Gott eine solche Dauer erschüfe, wäre er nicht von unendlicher Machtvollkommenheit, da wir immer eine noch grössere als die gegebene Dauer vorstellen können. Handelte also Gott aus der Nothwendigkeit seiner Natur, so wäre er nicht von unendlicher Machtvollkommenheit.

Wenn Jemand hier das Bedenken hätte, woher wir, da die Welt vor 5000 und einigen Jahren geschaffen worden ist (wenn die Rechnung der Zeitkundigen richtig ist), dennoch uns eine grössere Dauer vorstellen können, obgleich ich behauptet habe, dass die Dauer nicht ohne erschaffene Dinge vorgestellt werden könne, so lässt sich dasselbe leicht heben, wenn man festhält, dass ich diese Dauer nicht blos aus den Betrachtungen der erschaffenen Dinge, sondern aus der Betrachtung von Gottes unendlicher Macht, zu schaffen, erkenne. Denn Geschöpfe können nicht für sich bestehend oder dauernd vorgestellt werden, sondern nur durch die unendliche Macht Gottes, von der allein sie ihre Dauer haben. Man sehe Lehrs. 12, I. mit Zus. [347])

Damit ich endlich durch Beantwortung verkehrter Gründe nicht unnütz Zeit verschwende, möge man nur Folgendes festhalten, nämlich den Unterschied zwischen Ewigkeit und zwischen Dauer, und dass die Dauer ohne erschaffene Dinge und die Ewigkeit ohne Gott auf keine Weise erkennbar sind. Hat man das richtig gefasst, so

kann man leicht auf alle diese Gegenstände antworten, und ich brauche mich nicht weiter damit aufzuhalten.

Elftes Kapitel.

Ueber die Mitwirkung Gottes. [348])

Ueber dieses Attribut bleibt wenig oder Nichts zu sagen übrig, nachdem ich gezeigt habe, dass Gott in den einzelnen Zeitpunkten ohne Unterlass die Dinge gleichsam von Neuem erschafft. Ich habe daraus abgeleitet, dass die Dinge durch sich selbst keine Macht haben, etwas zu wirken oder sich zu einer Handlung zu bestimmen, und dass dies nicht blos bei den Dingen ausserhalb des Menschen, sondern auch bei dem menschlichen Willen stattfinde. [349]) Ich antworte ferner auf einige hierauf bezügliche Einwendungen; denn wenn man gleich noch viele andere beizubringen pflegt, so will ich doch diese mir ersparen, da sie hauptsächlich zur Theologie gehören.

Indess lassen Viele wohl eine Mitwirkung Gottes zu, aber in einem ganz andern als dem von mir angenommenen Sinne; man beachte deshalb, um deren Irrthum am leichtesten aufzudecken, das, was ich vorher dargelegt, nämlich dass die gegenwärtige Zeit mit der kommenden keine Verbindung hat (Gr. 10, I.), und dass man dies klar und deutlich erkennt. Wenn man nur dies gehörig festhält, wird man ohne Schwierigkeit alle Gründe, welche Jene aus der Philosophie entnehmen können, leicht zurückweisen können.

Um aber diese Frage nicht vergebens berührt zu haben, will ich nebenbei auf die Frage antworten, „ob zu „der von Gott ausgehenden Erhaltung Etwas hinzutritt, „wenn er das Ding zum Handeln bestimmt.“ [350]) Da wo ich von der Bewegung gesprochen, habe ich die Antwort hierauf schon berührt. Ich habe da gesagt, dass Gott die gleiche Menge Bewegung in der Natur erhalte. Beachtet man daher die ganze Natur des Stoffes, so tritt ihm nichts Neues hinzu; dagegen kann in Beziehung auf die einzelnen Dinge gewissermassen gesagt werden, dass ihnen etwas Neues hinzutrete. Dass dies auch in den Geistern

Statt habe, scheint nicht der Fall zu sein, da sie nicht so von einander abhängig erscheinen. Da endlich die Theile der Dauer unter sich keine Verbindung haben, kann ich sagen, dass Gott die Dinge nicht sowohl erhält, als forterzeugt; ist daher die Freiheit des Menschen schon zu einer Handlung bestimut, so muss man sagen, dass Gott ihn zu dieser Zeit so geschaffen habe. [351]) Dem steht nicht entgegen, dass der menschliche Wille erst von äusseren Dingen bestimmt wird, und dass Alles in der Natur wechselseitig zur Wirkung auf einander bestimmt wird; denn auch das ist so von Gott bestimmt, denn kein Ding kann den Willen bestimmen und ebenso kein Wille bestimmt werden, als nur durch die Macht Gottes. Wie dies aber sich mit der menschlichen Freiheit verträgt, oder wie Gott dies mit Bewahrung der menschlichen Freiheit bewirken könne, das gestehe ich nicht zu wissen, wie ich schon mehrfach gesagt habe. [351 b])

Dies ist es, was ich über die Attribute Gottes sagen wollte, von welchen ich bisher noch keine Eintheilung gegeben habe. Jene von den Schriftstellern hin und wieder geschehene Eintheilung in Attribute Gottes, welche nicht mittheilbar sind, und in mittheilbare, scheint mir, wie ich gestehen muss, mehr eine Wort- als Sach-Eintheilung zu sein. Denn die Wissenschaft Gottes stimmt ebenso wenig mit der Wissenschaft des Menschen überein, wie das Sternbild des Hundes mit dem Hunde als bellendes Thier, ja vielleicht ist der Unterschied noch grösser. [352])

Ich mache folgende Eintheilung: Einmal hat Gott Attribute, welche sein thätiges Wesen ausdrücken, und dann hat er solche, welche nichts von Thätigkeit, sondern seinen Zustand des Daseins ausdrücken; dazu gehört die Einheit, die Ewigkeit, die Nothwendigkeit u. s. w.; zu jenen gehören die Einsicht, der Wille, das Leben, die Allmacht u. s. w. Diese Eintheilung ist klar und verständlich und umfasst alle Attribute Gottes. [353])

Zwölftes Kapitel.

Ueber die menschliche Seele.

Ich gehe nun zu der erschaffenen Substanz über, welche ich in die ausgedehnte und in die denkende eingetheilt habe. Unter der ausgedehnten verstehe ich den Stoff oder die körperliche Substanz, unter der denkenden nur die menschlichen Seelen.

Allerdings gehören auch die Engel zu den erschaffenen Wesen; allein sie sind durch das natürliche Licht nicht zu erkennen und gehören deshalb nicht in die Metaphysik; ihr Wesen und ihr Dasein ist nur durch Offenbarung bekannt; sie gehören deshalb nur zur Theologie, deren Erkenntniss eine ganz andere ist, die ihrer ganzen Art nach von der natürlichen Erkenntniss verschieden ist und deshalb mit letzterer nicht vermengt werden darf. Deshalb erwarte Niemand, dass ich Etwas über die Engel sagen werde. 354)

Ich kehre daher zu der menschlichen Seele zurück, über die ich noch Einiges zu sagen habe; doch erinnere ich, dass ich über die Zeit der Erschaffung der menschlichen Seele nichts gesagt habe, weil nicht genügend feststeht, zu welcher Zeit Gott sie erschafft, da sie ohne Körper bestehen kann. 355) So viel steht fest, dass sie nicht durch Abzweigung entsteht, da diese nur bei Dingen Statt hat, welche erzeugt werden, also bei den Zuständen einer Substanz, während die Substanz selbst nicht erzeugt werden kann, wie ich oben genügend bewiesen habe. 356)

Um über die Unsterblichkeit der Seele Etwas beizufügen, so ist es sicher, dass man von keinem Dinge sagen kann, seine Natur enthalte, dass es von der Macht Gottes zerstört werde; denn wer die Macht gehabt hat, ein Ding zu erschaffen, hat auch die Macht, es zu zerstören. 357) Auch habe ich bereits hinlänglich dargelegt, dass kein erschaffenes Ding durch seine Natur auch nur einen Augenblick bestehen könne, sondern dass es ohne Unterlass von Gott forterschaffen werde.

Wenn indess auch die Sache sich so verhält, so sieht man doch klar und deutlich, dass man keine Vorstellung von dem Untergange einer Substanz so hat, wie

man die Vorstellungen von dem Verderben und dem Erzeugen der Zustände hat. Denn wenn man den Bau des menschlichen Körpers betrachtet, so hat man die klare Vorstellung, dass ein solcher Bau zerstört werden könne; aber dies ist nicht ebenso bei der körperlichen Substanz der Fall, wo man nicht in gleicher Weise sich deren Vernichtung vorstellen kann. Endlich fragt der Philosoph nicht nach dem, was Gott in seiner Allmacht thun kann, sondern er urtheilt über die Natur der Dinge nach den Gesetzen, die Gott ihnen gegeben hat. Deshalb hält er das für fest und richtig, was er als fest und richtig aus diesen Gesetzen folgern kann; aber dabei bestreitet er nicht, dass Gott diese Gesetze und alles Uebrige verändern kann. Deshalb frage ich auch bei Besprechung der Seele nicht danach, was Gott machen könne, sondern nur, was aus den Gesetzen der Natur folge. [358])

Da nun aus Diesem sich klar ergiebt, dass eine Substanz weder durch sich, noch durch eine andere erschaffene zerstört werden könne, wie ich schon früher, wenn ich nicht irre, genügend dargelegt habe, [359]) so muss man annehmen, dass nach den Naturgesetzen die menschliche Seele unsterblich ist. [360]) Will man die Sache noch genauer betrachten, so wird man auf das Ueberzeugendste beweisen können, dass sie unsterblich ist; denn dies folgt, wie ich eben gezeigt habe, klar aus den Naturgesetzen. Diese Naturgesetze sind aber die durch das natürliche Licht offenbarten Beschlüsse Gottes, wie aus dem Obigen sich auch klar ergiebt. Nun sind die Beschlüsse Gottes unveränderlich, wie ich schon gezeigt habe, und daraus ergiebt sich klar, dass Gott seinen unveränderlichen Willen in Bezug auf die Dauer der Menschen-Seelen nicht blos durch Offenbarung, sondern auch durch das natürliche Licht kundgethan hat.

Man kann auch nicht einwenden, dass Gott diese Naturgesetze mitunter Behufs Bewirkung von Wundern vernichte; denn die meisten der einsichtigen Theologen erkennen an, dass Gott nichts gegen die Natur thue, sondern nur über die Natur, d. h. dass Gott, wie ich es erkläre, auch viele Gesetze des Wirkens habe, welche er dem menschlichen Verstande nicht mitgetheilt habe. Wäre dies geschehen, so würden sie uns ebenso natürlich vorkommen wie die übrigen. [361])

Daher steht es auf das Ueberzeugendste fest, dass die Seelen unsterblich sind, und ich sehe nicht, was über die menschliche Seele im Allgemeinen hier noch zu sagen wäre. Auch über ihre besondere Verrichtungen wäre hier nichts Besonderes zu sagen übrig, wenn nicht die Gründe gewisser Schriftsteller, mit denen sie bewirken wollen, dass sie das, was sie sehen und fühlen, nicht sehen und nicht fühlen, mich darauf zu antworten nöthigten.

Einige meinen zeigen zu können, dass der Wille nicht frei sei, sondern immer von Etwas bestimmt werde. Sie behaupten dies deshalb, weil sie unter Willen etwas von der Seele Verschiedenes verstehen, was sie als eine Substanz betrachten, deren Natur nur darin bestehe, dass sie sich gleichgültig verhalte. Um indess alle Verwirrung zu beseitigen, will ich die Sache vorher erläutern; dann wird das Irreführende ihrer Gründe leichter sich zeigen lassen.

Ich habe die menschliche Seele ein denkendes Ding genannt. Daraus folgt, dass sie vermöge ihrer Natur allein, an sich betrachtet, etwas zu thun vermag, nämlich zu denken, d. h. zu bejahen und zu verneinen. [362]) Diese Gedanken werden entweder von den Dingen ausserhalb der Seele oder von ihr allein bestimmt, da sie selbst eine Substanz ist, aus deren denkenden Wesen viele denkende Thätigkeiten folgen können und müssen. Diejenigen von diesen denkenden Thätigkeiten, welche nur die menschliche Seele als ihre Ursache anerkennen, heissen das Wollen, und die menschliche Seele, insofern sie als die zureichende Ursache zur Hervorbringung solcher Thätigkeiten aufgefasst wird, heisst Wille. [363])

Dass nun die Seele eine solche Macht habe, ohne dass sie von äussern Gegenständen bestimmt wird, kann am besten an dem Beispiel des Buridan'schen Esels erklärt werden. Setzt man statt des Esels einen Menschen in ein solches Gleichgewicht, so wäre der Mensch kein denkendes Wesen, sondern der schlechteste Esel, wenn er vor Hunger oder Durst umkäme. [364]) Auch ergiebt sich dies daraus, dass wir, wie früher bemerkt worden, an allen Dingen zweifeln können und nicht blos das Zweifelhafte als solches betrachten, sondern auch als solches verwerfen können. Man sehe § 39, I. Prinzipien des Descartes. [365])

Ferner bemerke ich, dass wenn auch die Seele von äussern Dingen zu einem Bejahen oder Verneinen bestimmt

wird, es doch nicht so geschieht, als wenn sie von den äussern Dingen gezwungen würde; vielmehr bleibt sie immer frei, da kein Ding die Macht hat, ihr Wesen zu zerstören. Was sie daher bejaht oder verneint, geschieht immer freiwillig von ihr, wie in der vierten Meditation genügend dargelegt ist. [366]) Fragt also Jemand, weshalb die Seele dies oder jenes wolle, und dies oder jenes nicht wolle, so antworte ich, weil sie ein denkendes Wesen ist, d. h. ein Wesen, was nach seiner Natur die Macht hat, zu wollen und nicht zu wollen, zu bejahen und verneinen; denn dies heisst es, ein denkendes Wesen zu sein.

Nach diesen Vorausschickungen will ich die Gründe der Gegner betrachten. Der 1te Grund ist: „Wenn der „Wille gegen das letzte Gebot des Verstandes wollen könnte, „wenn er das dem Guten Entgegengesetzte bejahen könnte, „was von dem letzten Gebot des Verstandes verworfen „ist, so könnte er das Schlechte begehren, und zwar als „Schlechtes; dies ist aber widersinnig; folglich auch das „Erste.“ Aus diesem Einwand ist klar zu ersehen, dass die Gegner selbst nicht wissen, was der Wille ist. Sie verwechseln ihn mit dem Begehren, was die Seele hat, nachdem sie Etwas bejaht oder verneint hat; sie haben dies von ihren Lehrern gelernt, welche den Willen als ein Begehren um des Guten willen definirt haben. Ich aber sage, dass der Wille das Bejahen ist, dass etwas gut oder nicht gut sei, ich habe dies schon früher vollständig in Bezug auf die Ursache des Irrthums auseinandergesetzt, von dem ich gezeigt habe, dass er daraus entsteht, dass der Wille weiter, als der Verstand, sich erstreckt. Hätte aber die Seele vermöge ihrer Freiheit Etwas nicht für gut behauptet, so würde sie es nicht begehren. In Antwort auf diesen Einwand räume ich also ein, dass die Seele gegen das letzte Gebot des Verstandes nichts vermag, d. h. dass sie nichts wollen kann, soweit sie als nicht wollend vorausgesetzt wird, wie hier geschieht, wo man sagt, dass sie eine Sache für schlecht erklärt habe, d. h. etwas nicht gewollt habe. Dagegen bestreite ich, dass die Seele unbedingt nicht vermöge, das zu wollen, was schlecht ist, d. h. es für gut halten; denn dies stritte selbst gegen die Erfahrung, da man Vieles, was schlecht ist, für gut, und umgekehrt, was gut ist, für schlecht hält. [367])

Der 2te, oder wenn man will, der 1te Grund, weil

der vorige keiner war, ist: „Wenn der Wille von dem „letzten praktischen Urtheil des Verstandes zum Wollen „nicht bestimmt wird, so muss er also sich selbst be- „stimmen; aber dies geschieht nicht, weil er an sich „und vermöge seiner Natur sich gleichgültig verhält.“ 368) Von hier aus fahren sie in ihrem Beweise so fort: „Wenn „der Wille an sich und seiner Natur nach unbestimmt ist „in Bezug auf Wollen oder Nicht-Wollen, so kann „er sich nicht selbst zum Wollen bestimmen; denn das „Bestimmende muss ebenso bestimmt sein, wie das Sich- „Bestimmenlassende unbestimmt ist. Allein der Wille, „wenn er als sich selbst bestimmend betrachtet wird, ist „so unbestimmt, wie wenn er als bestimmt betrachtet „wird. Denn die Gegner setzten in den bestimmenden „Willen nur dasselbe, was in dem zu bestimmenden oder „bestimmten Willen ist, und es kann hier nichts Anderes ge- „setzt werden. Deshalb kann sich der Wille nicht selbst „zum Wollen bestimmen, und wenn dies so ist, so muss er von „anderwärts her bestimmt werden.“ Dies sind die eignen Worte des Professors Heerebord zu Leyden, womit er zeigt, dass er unter dem Willen nicht die Seele selbst versteht, sondern Etwas ausserhalb der Seele, oder in der Seele, was wie eine abgewischte Tafel alles Denkens entbehrt und fähig ist, jedes Bild aufzunehmen; oder was vielmehr, gleich einer im Gleichgewicht befindlichen Last, von jedem hinzukommenden Gewicht auf eine Seite getrieben wird, je nachdem dies hinzukommende Gewicht gerichtet ist; oder dass er unter Willen Etwas versteht, was weder der Herr Professor selbst, noch ein andrer Sterblicher durch irgend ein Denken erfassen kann. 369) Ich habe dagegen gesagt und klar erwiesen, dass der Wille nur die denkende, d. h. die bejahende oder verneinende Seele selbst ist; hieraus folgere ich klar, dass sie die Macht zu bejahen und zu verneinen hat; wozu braucht man da nach Ursachen von ausserhalb zur Bewirkung dessen zu suchen, was schon aus der Natur der Sache folgt. 370) Allein man sagt vielleicht, dass die Seele selbst nicht mehr zu dem Bejahen wie zu dem Verneinen bestimmt sei, und man folgert dann, dass man nothwendig nach einer Ursache suchen müsse, wodurch die Seele bestimmt werde. Ich sage aber, dass, wenn die Seele nach sich und nach ihrer Natur nur zur Bejahung bestimmt

wäre (obgleich man sich dies nicht vorstellen kann, so lange man sie sich als ein denkendes Wesen denkt), sie dann nach ihrer Natur auch nur Bejahen würde und niemals Verneinen könnte, wenn auch noch so viele Ursachen dafür einträten; und wäre sie weder zu dem Bejahen noch zu dem Verneinen bestimmt, so würde sie auch Keines von Beiden thun können. [371]) Wenn sie aber, wie ich eben gezeigt habe, [372]) die Macht zu Beidem hat, so wird sie auch Beides durch ihre Natur allein bewirken können, ohne dass eine andere Ursache mithilft. Dies wird allen Denen klar sein, welche ein denkendes Wesen als Denkendes auffassen, d. h. welche das Attribut des Denkens von dem denkenden Wesen, von dem es nur im Verstande unterschieden wird, durchaus nicht trennen, wie die Gegner thun, welche das denkende Wesen alles Denkens entkleiden und es zu jenem ersten Stoffe der Peripatetiker [373]) in ihren Erdichtungen machen; deshalb antworte ich auf jenen Beweisgrund, und zwar auf den bedeutenderen, so: Wenn man unter Willen ein von allem Denken entblösstes Ding versteht, so gestehe ich, dass der Wille nach seiner Natur unbestimmt ist. [374]) Allein ich bestreite, dass der Wille etwas von allem Denken Entblösstes sei, sondern ich behaupte, dass er das Denken ist, d. h. die Macht zu Beidem, zum Bejahen und zum Verneinen, worunter sicherlich nichts Anderes verstanden werden kann als eine zu Beidem hinreichende Ursache. [375]) Ferner bestreite ich auch, dass, wenn der Wille unbestimmt wäre, [376]) d. h. wenn er alles Denkens beraubt wäre, eine andere hinzukommende Ursache, ausgenommen Gott und seine unendliche Macht zu erschaffen, ihn bestimmen könnte. Denn ein denkendes Wesen ohne Denken vorstellen, ist ebenso, als wenn man ein ausgedehntes Ding ohne Ausdehnung vorstellen wollte.

Um endlich hier die Aufzählung anderer Einwendungen mir zu ersparen, erinnere ich nur, dass die Gegner die Seele mit den körperlichen Dingen verwechselt haben, weil sie den Willen nicht erkannt und keine klare und deutliche Vorstellung von der Seele gehabt haben. Dies ist daher gekommen, dass sie Worte, welche für körperliche Dinge gebraucht zu werden pflegen, zur Bezeichnung geistiger Dinge, die sie nicht erkannten, benutzten. Sie waren gewohnt, Körper, die von gleich starken, äussern

und einander ganz entgegengesetzten Ursachen nach entgegengesetzten Richtungen gestossen werden, und die deshalb im Gleichgewicht sind, unbestimmt zu nennen. Indem sie nun den Willen als unbestimmt [377]) annahmen, schienen sie ihn auch wie einen im Gleichgewicht befindlichen Körper aufzufassen, und da jene Körper nur das haben, was sie von den äusseren Ursachen empfangen haben (woraus folgt, dass sie immer von einer äusseren Ursache bestimmt werden müssen), so meinten sie, dass dasselbe auch bei dem Willen stattfinde. Wie sich indess die Sache verhält, habe ich schon genügend erklärt, weshalb ich hier schliesse. [378])

Was aber die ausgedehnte Substanz anlangt, so habe ich schon oben genügend über sie gehandelt, und ausser diesen beiden erkenne ich keine andere Substanzen an. [379]) Was die wirklichen Accidenzen und andere Eigenschaften betrifft, so sind sie schon genügend beseitigt, [380]) und ich brauche meine Zeit nicht auf deren Widerlegung zu verwenden und hebe deshalb meine Hand von der Tafel hinweg. [381])

Ende.


12 *

Uebersicht

der Lehr-, Hülfs- und Zusätze, welche in dem ersten, zweiten und dritten Theile der Prinzipien der Philosophie enthalten sind.

Erster Theil.

Seite

Zweiter Theil.

Dritter Theil.

Inhalts-Uebersicht

der

Kapitel im ersten und zweiten Theile des Anhanges.

Erster Theil.

Erstes Kapitel.

Ueber die wirklichen Dinge, über die eingebildeten Dinge und über die Gedankendinge.

Zweites Kapitel.

Was das Sein des Wesens, was das Sein des Daseins, was das Sein der Vorstellung, und was das Sein der Möglichkeit ist.

Drittes Kapitel.

Ueber das, was nothwendig, unmöglich, möglich und zufällig ist.

Seite

Viertes Kapitel.

Ueber die Ewigkeit, die Dauer und die Zeit.

Fünftes Kapitel.

Von dem Gegensatz, der Ordnung u. s. w.

Sechstes Kapitel.

Ueber das Eine, Wahre und Gute.

Zweiter Theil.

Erstes Kapitel.

Ueber Gottes Ewigkeit.

Zweites Kapitel.

Ueber Gottes Einheit.

Drittes Kapitel.

Ueber Gottes Unermesslichkeit.

Viertes Kapitel.

Ueber Gottes Unveränderlichkeit.

Neuntes Kapitel.

Ueber Gottes Macht.

Zehntes Kapitel.

Ueber die Schöpfung.

Elftes Kapitel.

Von Gottes Beihülfe.

Zwölftes Kapitel.

Ueber die menschliche Seele.

Druck von R. Boll in Berlin, Georgenstrasse 16.

